AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol. XVIII

Núm. 3

JULIO, 1958
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 **Niños Héroes, 139** **México 7, D. F.**

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El Instituto intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XVIII	MEXICO, D. F., JULIO, 1958	NUM. 3

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

COLABORADORES

Reina Torres de Iannello, panameña. Antropóloga graduada en la Universidad de Buenos Aires. Ha hecho trabajos de campo entre algunos grupos indígenas sudamericanos. Ha sido comisionada por este Instituto para realizar la investigación referente a las condiciones de vida de la mujer cuna de la Provincia de S. Blas, Panamá. Autora de numerosos trabajos y actual Directora del Instituto de Antropología y Arqueología de la Universidad de Panamá.

Víctor Manuel Patiño, colombiano. Experto agrícola. Fundador de la Estación Agro-Forestal del Pacífico, de Calima-Buenaventura (1945-1949). Organizó la colección de maíces indígenas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile por cuenta del National Research Council y la Fundación Rockefeller (1951-1955). Autor entre otros trabajos de *Una exploración agrícola en Sur América; Oleaginosas Vallecaucanas; Fitofolklore de la costa colombiana del Pacífico; El maíz chococito, etc.*

Roberto Mac-Lean y Estenós, peruano. Doctor en Ciencias Sociales. Presidente del Instituto Peruano de Sociología. Ha desempeñado diversas misiones confiadas por su Gobierno. Fue Catedrático en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de México. Autor de numerosos trabajos. Desempeña en la actualidad el puesto de Representante Permanente del Perú en la Unesco.

Ana Biro de Stern, argentina. Por largo tiempo Directora del Museo Provincial de Ciencias Naturales de Corrientes. En la actualidad forma parte de la Sociedad Argentina de Americanistas. Entre sus trabajos más importantes pueden citarse *El lenguaje plástico de los indios Cainguás; Iconografía etnográfica de un indio Pilagá*, etc.

EDITORIAL

LA SITUACIÓN ECONÓMICA DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Durante más de cuatro siglos, o sea desde 1521, las condiciones de vida de la población indígena continental habían sido de servidumbre, miseria y dolor. La Independencia de los Estados Unidos y de los países de la llamada América Latina no trajo para ella ventajas efectivas, pues las minorías de origen europeo siguieron considerando a los grupos que la integraban como elementos sociales inferiores e incapacitados para ascender a niveles superiores a aquéllos en que habían vegetado por tanto tiempo. Sin embargo, en varios de esos países surgieron propósitos para mejorar a ese olvidado segmento demográfico, propósitos que a la postre culminaron en el Primer Congreso Indigenista Interamericano efectuado en Pátzcuaro, México, en 1940, durante la presidencia del General Lázaro Cárdenas.

Entonces se formuló el Tratado o Convención Internacional que aprobaron y firmaron los representantes de los países de América, la cual creó el *Instituto Indigenista Interamericano* y determinó las modalidades que deberían regir a los subsecuentes Congresos Indigenistas Interamericanos y a los Institutos Nacionales Indigenistas filiales del *Interamericano* arriba aludido.

Dicha Convención estipuló el monto de las cuotas con que los países del Continente deberían contribuir al sostenimiento del *Instituto Indigenista Interamericano,* así como las siguientes funciones que éste desempeñaría: actuar como Comisión Permanente de los Congresos Indigenistas Interamericanos, colectando y conservando las Actas Finales y demás documentos referentes a los mismos; enterarse de las labores que en pro de la población indígena se desarrollan en los países del Continente Americano; difundir el conocimiento de esas labores por medio de publicaciones periódicas, que son *América Indígena* y *Boletín Indigenista,* con un tiro anual de 36,000 ejemplares, y editar las múltiples publicaciones especiales que aparecen en el Catálogo que continuamente hace circular el *Instituto;* estimular la atinada y efectiva labor indigenista que se lleva a cabo en algunos países y sugerir que se haga otro tanto en aquéllos en donde no se procede así; recibir y contestar consultas de los grupos indígenas sobre sus necesidades y aspiraciones; iniciar y dirigir investigaciones que tengan aplicación inmediata a la solución de los problemas indígenas o que sin tenerla ayuden al mejor conocimiento de los grupos indígenas, etc.

El *Instituto* ha cumplido satisfactoriamente su misión, según puede comprobarse por lo expuesto en sus numerosas publicaciones. Desgraciadamente, en estos últimos tiempos varios países han retrasado con-

siderablemente el pago de sus cuotas, lo que trae consigo serias dificultades para que funcione normalmente el *Instituto* en todas sus actividades, lo cual en ciertos casos ha sido debido a la devaluación de la moneda en esos países.

Siendo el *Instituto* el organismo interamericano que más esfuerzos dedica para la solución de los problemas de la población indígena continental, la cual a su vez obstaculiza el progreso nacional en vista de los inferiores niveles de vida en que se desarrolla, es de esperarse que los países aludidos se sirvan regularizar el pago en sus cuotas, en la inteligencia de que aquellos que adeudan varios años puedan pagar siquiera la cuota de un año para liquidar gradualmente las restantes.

Confiamos en que esta atenta petición hecha en nombre de nuestro Consejo Directivo, será atendida por los países contratantes del Tratado o Convención Internacional que creó al *Instituto*.



EDITORIAL

THE ECONOMIC SITUATION OF THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE

For more than four centuries, since 1521, the living conditions of the continental Indigenous population have been characterized by servitude, misery and sorrow. The Independence of the United States and of the countries of so-called Latin America did not bring them immediate advantages because the minorities of European origin continued considering the groups which constituted this segment as socially inferior elements, without the capacity to rise to higher levels than those in which they had vegetated so long. Nonetheless, efforts to better that forgotten demographic element came forth from some of those nations, endeavors which later culminated in the First Interamerican Indian Congress which took place in Pátzcuaro, Mexico in 1940 during the presidency of General Lázaro Cárdenas.

The International Treaty or Convention approved and signed by representatives of the American nations created the *Inter-American Indian Institute* and determined the regulations that should govern subsequent Interamerican Indian Congresses as well as the National Indian Institutes affiliated to the parent *Institute.*

This Convention stipulated the quotas which the countries of the Continent should contribute to support the *Inter-American Indian Institute* as well as the activities which this organization would undertake, as follows: to act as the Permanent Commission of the Interamerican Indian Congresses, collecting and preserving the transactions and other documents of the same; to become acquainted with the work undertaken in behalf of the native population in the countries of the American Continent; to spread the knowledge of that labor through the medium of periodical organs, *América Indígena* and *Boletín Indigenista* which have an annual printing of 36,000 copies, and to edit the many special publications which appear in the Catalog issued regularly by the *Institute;* to stimulate judicious and effective labor undertaken in behalf of the Indian in some countries and to advance suggestions to those which have not done so; to receive and to give advice when requested by Indigenous groups concerning their needs and aspirations; to initiate and direct investigations that have immediate application to the solution of the problems of the Indian or, lacking this, will increase knowledge concerning native groups, etc.

The *Institute* has fulfilled its mission satisfactorily, as the contents of its numerous publications corroborate. Unfortunately, in recent years several countries have delayed considerably the payment of their quotas, due, in certain cases, to the devaluation of currency in those nations.

This has seriously hampered the normal operation of the *Institute* in all its activities.

As the *Institute* is an Interamerican organization devoting its major endeavors to the solution of the problems of the continental Indian population, which in turn impedes national progress in view of the lower living standards which these groups suffer, it is hoped that the countries alluded to will undertake to regulate the payment of their quotas with the understanding that those in arrears for several years will at least pay an annual quota in order to liquidate the balance gradually.

We are confident that this urgent request made in behalf of our Board of Directors will be promptly attended to by the nations signing the International Convention which created the *Inter-American Indian Institute.*



The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

LOS INDIOS CHOCÓES DEL DARIÉN: ALGUNOS ASPECTOS DE SU CULTURA

por Reina Torres de Iannello

Summary

The Chocoes are the smallest Panamanian Indian group, numbering only about 4,000 individuals. Inhabiting the Darien region, they have remained in almost complete isolation for a long time. In this article, in summary form, various aspects of the life of the Chocoes are treated.

Professor Reina Torres de Iannello, an investigator cammissioned on various occasions by this *Institute*, in this article gives facts she has obtained on personal visits to the aforementioned group. Among the principal points taken up are data on the dwellings of the chocoes, their fiestas and ceremonies, their family life, work, clothing, sanitation, etc.

Taking into consideration all these points, the conclusion is reached that of the three Panamanian Indian cultures (Cunas, Guaymies and Chocoes), it is the latter which most urgently necessitates the creation of a National Indian Institute of Panama, which although it exists theoretically, created by decree, has not yet in fact begun to function. It is hoped that this Institute will finally begin to work for the benefit of the aforementioned Panamanian Indian groups.

La zona estudiada

Es Panamá una de las más pequeñas repúblicas americanas. Pero en tan estrecho territorio es posible contar en la actualidad tres culturas indígenas cuyo patrimonio, costumbres ancestrales y lengua, las individualizan completamente. Tres culturas indígenas que son: Guaymíes, en la región Veraguas-Chiriquí; Chocóes, en el Darién; Cunas, en San Blas.

Repetidas veces hemos estado entre los Cunas: admirable cultura, consciente de sí misma y preservadora de su patrimonio. De economía propia, defendida por ellos mismos con una curul en la Asamblea Nacional. Cultura bien encaminada. En esta ocasión hemos dirigido la vista a esa parte de la República de Panamá de la cual se habla como una especie de "Amazonia": el Darién. Región de bosques y selvas tupidas, de ríos y riachuelos, de vegetación exhuberante, región de los indios Chocóes. Y hacia allá encaminamos nuestros pasos, dispuestos a acercarnos al Chocó que vive del cultivo del plátano, de la caza, de la pesca, y que no está incorporado totalmente a la vida nacional.

Escogimos como región de estudio los ríos Tesca, Chuqunaque, Tupisa y Río Chico. En sus márgenes tienen las casas y plantíos los Chocóes. Sus aguas son diariamente surcadas por las largas "piraguas" (canoas monóxilas) cargadas de plátanos y bananos, que los indios llevan al pueblo, para venderlos a los barcos plataneros o a los comerciantes intermediarios.

Consideramos inconveniente realizar la investigación en el pueblo de Yavisa, centro comercial de esta región del Chuqunaque y puesto de abolengo histórico por encontrarse allí el fuerte colonial de Yavisa, pues en él sólo encontraríamos a los indios en labor temporal de vender sus plátanos, comprar mercaderías en las tiendas y embriagarse con licor barato en las cantinas, para después retornar a sus casas. De allí que nos dirigiéramos diariamente a remontar los ríos antes mencionados, con el fin de conversar con los Chocóes en sus casas, observar sus costumbres, vida diaria, y ganarnos su confianza. Introducidos por un maestro darienita, de gran ascendiente sobre ellos, fuimos aceptados sin reticencias. De esta manera pudimos acercarnos completamente a ellos y observar algunos aspectos de su cultura.

Habitación de los Chocóes

El Chocó de esta región lleva una vida completamente independiente o apartada de aquéllos que no pertenecen a su cultura. Y a los que no pertenecen a su cultura los llaman "libres". "Libres" son pues, los negros, blancos y asiáticos que viven en el Darién, en Panamá o en cualquier otro lugar. Cuando se refieren a sí mismos se denominan "cholos", nombre que han adoptado del calificativo que les dan los libres. El cholo, pues, a pesar de compartir en la actualidad su territorio con los libres, vive completamente aparte de ellos, aunque se relacionan a causa de la venta del plátano y del banano. Sus viviendas están generalmente muy distantes de las de aquéllos, aunque se dan casos de indios que alquilan los servicios de "libres" procedentes de Colombia, a quienes pagan por trabajar en la cosecha, y a quienes hospedan durante el tiempo que los emplean. No obstante, esto no ha redundado en mestizaje, pues guardan muy bien sus leyes endogámicas.

El Chocó no vive en comunidades o pueblos. Sus casas se encuentran aisladas las unas de otras y se comunican por medio de la navegación fluvial. A causa de las frecuentes inundaciones, a menudo ubican sus casas a cierta distancia de la orilla. Una o varias canoas atadas en una ribera nos dicen que a poca distancia hacia adentro encontraremos una casa Chocó. Sus viviendas son de tipo palafítico, soste-

nidas por altos troncos de las riquísimas maderas del Darién. Se sube al piso superior por medio de escaleras hechas con un tronco al cual se le han tallado escalones. En algunos casos, las escaleras tienen el mismo formato que las de las casas de los "libres". El piso está hecho con una especie de bambú o caña dispuestos en forma tupida y sostenidos por fuertes maderos; el techo, con fuertes hojas de penca, ingeniosamente dispuestas y sujetas a una armazón de cañas. Carece la vivienda de paredes, que suplen hasta cierta altura con largas varas que tienen por fin evitar caídas de los niños o proporcionar respaldo. Esta arquitectura permite que gocen de gran ventilación en el verano y como el techo es bastante bajo, las lluvias del invierno no ocasionan mayores trastornos dentro de ella.



Familia Chocó frente a su casa. *Foto R. Torres de Iannello.*

El Chocó tiene alrededor de su casa un huerto de árboles frutales, plantas medicinales y alguna pequeña habitación independiente que sirve de gallinero y granero. Bajo el piso de la casa, a menudo ubican la cría de chanchos, que ellos cuidan con esmero, para utilizarla en la propia alimentación o para vender a los "libres".

El único piso de la casa hace las veces de dormitorio, sala, comedor y cocina. Esta última se encuentra siempre en un extremo del piso, y está compuesta por un apisonado de tierra sujeto por cuatro troncos bien ajustados en sus extremos. Sobre la tierra apisonada se coloca la leña, perennemente encendida, y sobre ella la olla de hierro o aluminio, que ya ha desplazado a la de cerámica, o bien algunos

plátanos para asar. Generalmente, arriba de la cocina hay una tarima colgante, pequeño *jorón* donde se guardan alimentos, ollas y canastas. Diseminados alrededor de la cocina, pueden verse cabezas de plátano, frutas, *totumas (Crescencia cujete* L.), canastas, etc.

Una que otra hamaca aparece colgada de los troncos de las paredes. Comúnmente ésta es ocupada para descansar durante el día, ya que en la noche duermen sobre esteras hechas con corteza de árboles o palmas, o bien sobre esterillas compradas a los comerciantes. Se protegen con mosquiteros. Algunos anaqueles colgantes, guardan cajas con adornos y ropas. En la parte central del techo cuelga un entrepiso, donde guarda el indio sus instrumentos de cacería, de pesca y sus cosas de valor en general.

La casa particular de cada familia Chocó, oficia también como lugar de ceremonias mágico-terapéuticas, y sociales. Cuando alguno de la familia enferma, se llama al *Jai* (shaman, curandero mágico), y al efecto se levanta dentro de la estancia una especie de techumbre donde se coloca el enfermo, y a veces también la chicha (bebida a base de maíz) que beberá el hechicero para proceder a invocar a los espíritus o "diablos" que curarán al paciente. En casi todas las casas chocós de esta región del Darién, se pueden ver bastones mágicos y diversos adminículos de madera, guardados y prestos para cuando haya necesidad de ocupar los servicios del *Jai*. En algunas oportunidades, se transporta al enfermo a casa del hechicero: lo embarcan en una piragua y sus familiares y amigos reman o impulsan la piragua hasta el lugar de destino. A veces, se instalan durante varios días en casa del curandero, con la esperanza de ser remediados de sus males.

Las fiestas

A pesar de no vivir en comunidades, ellos se interesan por la sociabilidad, y es frecuente el espectáculo de encontrar a una familia de visita, por varios días, en alguna casa amiga. Generalmente, el visitante ha terminado por el momento sus labores de la cosecha y se toma esas pequeñas vacaciones.

Son muy adictos a las fiestas, *chupatas*, que llaman así por el término "chupar" (beber bebidas alcohólicas). Dan motivo para estas *chupatas* el alegre acontecimiento de lanzar una nueva piragua al río, la reunión con el fin de limpiar un monte para sembrar, o la cosecha.

Vida familiar

La vida familiar es relativamente tranquila y todos los habitantes de una casa, el padre, la madre, los hijos solteros, el yerno que aún

no ha podido darle una casa a la hija del padre de la familia, algún abuelo o tío, cooperan en la manutención familiar. Todos realizan algún trabajo. Las labores se dividen entre el cultivo del plátano y bananos, la pesca, la cría de chanchos, la recolección de frutos, y las labores domésticas.

La mujer ayuda al hombre en las faenas de la labranza, y sobre todo se entiende y es responsable de su terreno, de los plátanos que cultiva en él, y de su cría de puercos. Ese terreno ella lo ha heredado de sus padres, y lo explota conjuntamente con su marido. Si están cercanos los terrenos de ambos cónyuges, cultivan los dos; si están muy alejados, sólo explotan el cercano a la residencia. A veces, alternan el cultivo de ambos terrenos. La mujer es dueña del dinero que recibe de la venta de sus plátanos o chanchos. Lo guarda, o bien lo utiliza para comprar adornos, perfumes y cosméticos, o medicina para sus hijos. También, y esto es lamentable, en consumir respetables cantidades de *seco* (bebida alcohólica muy fuerte), durante sus visitas a los pueblos, o bien para llevarla a su casa.

Ella se encarga siempre de la cocina, de la crianza de los hijos, del aseo de la ropa y la limpieza de la casa. Como he apuntado antes, ayuda en las faenas agrícolas. También trabaja en el transporte de sus productos, ayudando a conducir la piragua hasta el pueblo o hasta el barco comprador, y a subirlos a éste. Si tiene algún hijo lactante, lo lleva en sus espaldas, sostenido por un corte de tela que ata a la cintura, y con él a cuestas realiza todas estas labores. El niño sufre los rigores del sol, viento y a veces lluvia. Algunas veces, con el fin de preservar al niño, con una estera hacen una especie de techumbre en la piragua y lo colocan debajo; cuando está dentro de sus posibilidades, se valen de un paraguas. Pero lo más común es llevarlos a las espaldas de las madres, en la forma antes dicha.

El trabajo

El hombre limpia el campo, siembra y cosecha, pesca, transporta los productos, construye la "piragua", hace los remos, las *chahualas* o arpones para pescar, etc.

El Chocó es trabajador. Todos los días, luego de un frugal desayuno, se dirige a su plantación, "monte", a sembrar, limpiar o cosechar. Otras veces, sale en expedición de cacería. En estas expediciones va a veces la familia entera, y permanecen muchos días en la selva, cazando y recogiendo frutos. Construyen provisionales viviendas, para dormir y descansar. Actualmente usan escopetas para cazar. También hacen trampas. Pero el arco y la flecha ya han caído en desuso, aunque

algunos dicen que los Chocóes de "adentro" (montañas), todavía los usan. Imitan el canto de las aves, o producen ruidos que atraen a los animales de caza. Sus incursiones son productivas y a menudo vuelven de ellas con más alimento del que pueden consumir. Generosos, se apresuran a enviar a sus amigos trozos de carne fresca, ahumada o salada.

Cuando transportan sus plátanos hasta el pueblo, se moviliza casi toda la familia. Ofrecen un hermoso y polícromo espectáculo las piraguas cargadas de plátanos, impulsadas por el indio y su mujer. Si los sorprende la noche en el trayecto, acampan en una playa, donde duermen a la intemperie. Luego en el pueblo, venden sus plátanos al barco platanero por intermedio del comerciante mediador. Con sus ganancias en el bolsillo, compran en las tiendas del pueblo la ropa, adornos y cosméticos que necesitan para su acicalamiento. Se surten también de sal, azúcar, jabones de olor, peinillas, etc. Si han reunido el dinero suficiente, se dirigen al joyero del pueblo para encargarle la confección de unos aretes colgantes de plata, un pectoral, o una corona, que luciraán orgullosos en las *chupatas*. Compran así mismo chaquira (cuentas multicolores), con la que confeccionan collares, o bien el *amburá*, especie de ceñidor que se pone el varón en torno a la cadera, en las ocasiones de gala. El indio Chocó, tanto el hombre como la mujer, gusta mucho de embellecerse. En sus casas a menudo se les encuentra, pintados sus cuerpos con artísticos arabescos, hecha esta decoración con el jugo de la *jagua (Genipa americana* L.). Ponen un atractivo tinte rojo al conjunto, con toques de *achiote (Bixa Orellana)*, aunque éste ya ha ido cediendo terreno a los cosméticos de patente industrial.

El vestido

El hombre usa como único vestido un cubre-sexo, o pampanilla, hecho con un pedazo de tela de vivo color, colocado entre las piernas y sujeto a un hilo de sisal que llevan atado en torno a la cadera. La tela de la pampanilla, acostumbran llevarla colgando, o sujeta a los hilos, indistintamente.

La mujer usa *paruma*, o sea un corte de tela de dos yardas de largo aproximadamente, envuelto en torno a la cadera y que le cubre hasta la rodilla. Gustan de los colores vistosos, con flores o arabescos. Las *parumas* estampadas predominan sobre las monocromas. La mujer usa también adornos, como collares y aretes de monedas, pero las joyas más hermosas se ven entre los hombres.

Cuando van al pueblo, los hombres se ponen pantalón y camisa, y

complementan su atavío con collares y pintura facial y corporal. La mujer, se pone un vestido hecho a la usanza europea, y lleva también pintura y algún collar. Estos atavíos los traen en las piraguas y en cuanto llegan al pueblo, se los ponen, pues las autoridades no les permiten el uso de pampanilla y *paruma* en éste. Sobre todo la mujer. no se siente cómoda con esa indumentaria y aprovecha la primera oportunidad para despojarse de ella, y quedarse en *paruma*, que lleva siempre bajo el traje impuesto.



Indio Chocó vestido de gala, retratado en las ruinas del Fuerte Colonial Yavisa, Darién. Todos los adornos son de plata y en torno a las caderas lleva el *amburá*, ceñidor hecho de chaquira. *Foto R. Torres de Iannello.*

Los Chocóes gustan de movilizarse. Con frecuencia, una familia decide dejar su casa por un tiempo, y se dirige a otro río, donde el varón busca trabajo en el campo de otro indio, y viven en ese nuevo ambiente hasta que deciden volver a su hacienda. Es frecuente encontrar en el Darién a Chocóes procedentes de Colombia, quienes se han desplazado a estas tierras con su familia, o en el caso de ser solteros, solos y luego en Darién han buscado compañera. Es también frecuente en ellos viajar a Panamá, la ciudad capital, con fines poco menos que turísticos. El capitalino puede ver familias de Chocóes, vestidos rústicamente a la usanza europea, pasear asombrados y curiosos por las bulliciosas calles. Han ahorrado para pagar su pasaje en los barcos que hacen el viaje del Darién a Panamá, y su hotel es generalmente el

muelle fiscal, donde puede vérseles en la noche, en apretado conjunto, durmiendo sobre esteras. Si está dentro de sus posibilidades económicas, aprovechan la estancia en Panamá para ir a una clínica dental a que les cubran los incisivos con oro, no porque adolezcan de caries alguna, sino únicamente con fines de adorno. Tener los dientes de oro es gran elegancia para ellos. Una novia chocó se jacta de que su enamorado tenga la dentadura dorada. Estos paseos a la ciudad capital se dan entre los Chocóes que habitan en los ríos antes mencionados o en otros como Sambú, Tuquesa, Balsa, rutas del plátano, y que por lo tanto están en contacto periódico con los "libres", hecho que despierta en ellos la curiosidad y el deseo de conocer la gran ciudad.

Aspecto sanitario

El tipo físico de los Chocóes es hermoso. No alcanzan muy elevada estatura. Los hombres muestran tórax desarrollado y musculatura acentuada. Las mujeres, gráciles y bien formadas en su juventud, ven decaer su belleza física con los primeros hijos. Hay indias Chocóes que llaman la atención por la belleza y delicadeza de sus facciones. Generalmente muestran adiposidad, debido a la cantidad de farináceas que consumen. Los hombres conservan su prestancia física mucho más tiempo que las mujeres.

Actualmente, no podría decirse que los Chocóes del Darién constituyen un grupo indígena en vía de próxima desaparición. La tierra prodigiosamente fértil que habitan, y la posibilidad de comerciar con el plátano que cultivan en abundancia, les asegura la alimentación. La selva les brinda caza variada; los ríos, pesca y fácil vía de comunicación. Pero ciertas enfermedades causan estragos entre ellos. La tosferina e infecciones intestinales entre los niños. La tifoidea, tuberculosis e infecciones entre los adultos. Y además de todo esto, el vicio de las bebidas alcohólicas, que se encuentra fuertemente arraigado en ellos. Consumen grandes cantidades de *seco* de la peor calidad en sus visitas al pueblo y en las *chupatas*. No es poco frecuente el espectáculo de niñas de 13 y 14 años completamente embriagadas. Los hombres jóvenes, que llaman la atención por su espléndido físico y su vitalidad, asombran aún más por su capacidad de resistencia en la bebida. Por supuesto, el perjuicio ocasionado por este vicio es muy grande. En él, dejan gran parte del dinero arduamente ganado en el cultivo del plátano, dinero del cual a veces carecen para comprar medicina a sus enfermos. Con el tiempo, diezma sus fuerzas, necesarias en sus faenas diarias.

Conclusión

De las tres culturas indígenas panameñas, la Chocó habla con fuerza convincente de la necesidad de un Instituto Indigenista Nacional, que en realidad existe en la ley, pero que no ha comenzado a funcionar todavía.

Ellos constituyen el grupo indígena menos numeroso, no alcanzando la suma de 4,000 individuos. El menor número de escuelas se da en la región que ellos habitan. Los beneficios sanitarios les llegan en muy baja escala. En el aspecto económico, son brazo surtidor del rico plátano y banano, pero su voz no se alza para pedir mejoras en los precios de compra.

Una labor tendiente a proteger a este grupo indígena se impone en estos momentos. Hay múltiples posibilidades de seguir manteniendo viva esta cultura, respetando su patrimonio cultural, pero ofreciéndoles los aspectos ventajosos de la enseñanza, la sanidad y la terapia científica. No hay que olvidar que ese indio Chocó, que se encuentra en los valles y tierras bajas del Darién, no está ocioso. Su economía no es destructora. Muy al contrario, productiva. El cultivo del plátano y el banano, significa un aporte importante a la economía nacional. Aunque fuera únicamente por esta circunstancia, el Chocó merece el apoyo y la mano protectora del Estado panameño.





Indígena del Perú tocando el caracol ceremonial. *Foto T. Bailey.*

EL CACHIPAY O PIJIBAY (GUILIELMA GASIPAES BAILEY), Y SU PAPEL EN LA CULTURA Y EN LA ECONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA TROPICAL

por Víctor Manuel Patiño

Summary

This is an historical and ethnobotanical study of the palm *Guilielma gasipaes* (HBK) Bailey, and related species. The writer began this study in 1945 in conjunction with research on botany and cytology; culture, improvement and industrial utilization of the tree.

A bibliography of the history of the palm in colonial times is here presented. This bibliography is organized according to the following geographical sequence: 1) Isthmian America; 2) Western coast of South America; Atrato and Cauca Rivers; 3) Magdalena Valley and New Granada; 4) Orinoco River and Guianas; 5) Amazon basin. The present distribution of dispersion of the species in tropical America from Honduras to Bolivia and Brazil is also established.

The ethnobotanical study comprises: a) Harvest festivals among some of the Indian tribes that have used the fruit from early times. These festivals coincide with the autum and spring equinoxes. Some peoples base their calendar system on the harvest of this fruit. b) Myths of tribes from Darien, Atrato River and the Pacific coast with reference to this palm. c) Religious significance of the tree among several peoples.

One chapter is dedicated to folklore, and lists 22 ballads and 1 riddle from Western Colombia, and reports the use of the very hard "wood" of this palm in the manufacture of the popular musical instrument called *marimba*.

Aunque el autor es nativo del Valle del Cauca, región colombiana donde el uso del cachipay (bajo el nombre de chontaduro) es tradicional, no empezó a interesarse por esa palma desde el punto de vista científico, hasta 1943-1944, a raíz de un viaje de estudio por Sur América. En 1945 se hizo el esquema de una serie de investigaciones sobre tal especie, y se empezó la sistemática recolección de datos. No hay lugar a referir paso a paso la evolución del trabajo; baste decir que gran parte de lo que aquí se dirá es fruto de observación personal en el terreno.

Una investigación exhaustiva como la que se ha planeado sobre el pijibay, excede los límites, no sólo de las capacidades de un sólo hombre, sino los de su vida. Para promover la ayuda de instituciones y

personas que quieran concurrir a la tarea, el autor ha creído conveniente no dilatar más la elaboración de parte de los materiales acumulados durante más de diez años. Por la misma razón, ha juzgado preferible empezar por los aspectos histórico y etnobotánico que —aunque ajenos a las disciplinas primordiales y desde luego, a la preparación del autor— pueden coadyuvar, mediante las críticas y aportaciones de los especialistas, al estudio de las otras fases de la cuestión. De este modo, lo que se relaciona con la Historia Natural (Botánica, Filogenia y Citología) del cachipay, se tratará en un artículo separado; en otro se abordará el aspecto utilitario actual (cultivo, mejoramiento, aprovechamiento económico e industrial). Todos fueron empezados simultáneamente con éste, y están en desarrollo.

Para esta primera parte, que a su vez se subdividirá en dos o tres artículos de acuerdo con las facilidades de publicación, se han recibido aportes (copias de referencias) de los directores del Museo Nacional de Costa Rica, Rómulo Valerio Rodríguez (1945) y Carlos Meléndez Ch. (1955), y del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnológicas de la Amazonia Colombiana (CILEAC), de Sibundoy (1949). Del americanista José Imbelloni, director del Instituto de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, se recibió una carta con sagaces indicaciones lingüísticas (1948). Otra del doctor Oswaldo Gonçalves de Lima, director de la Escuela de Química, Universidad de Recife, Brasil, sobre complejo antivitamínico en el fruto crudo (1948). Referencias verbales se obtuvieron del malogrado lingüista P. Marcelino de Castellví (1949); del doctor Richard Evans Schultes, del Museo Botánico, Universidad de Harvard (1956), y del señor Manuel Giler, antiguo herborizador del Departamento Forestal del Ecuador (1953).

La redacción se ha hecho en la Biblioteca del Congreso de Washington, D. C., y en las de la Universidad de Harvard (Widener, Lamont, Museo de Botánica, Museo Peabody). Este trabajo constituye un capítulo del libro en preparación, "Tierra, planta y hombre en el Cauca", patrocinado por la Fundación Guggenheim de Nueva York.

El autor envía a las instituciones y personas mencionadas el tributo de su agradecimiento.

Advertencia. Supuesto que aparte se estudiará la botánica descriptiva y se discutirá la taxonomía del cachipay o pijibay, aquí bastará decir que su nombre científico admitido en el día es *Guilielma gasipaes* (HBK) Bailey, familia Palmáceas. Pero como la relación de esta especie respecto de otras descritas hasta ahora no se ha establecido todavía, lo que se diga en este escrito debe entenderse tanto de *G. gasipaes* en particular, como del género *Guilielma* en general.

HISTORIA

Siendo los datos coloniales referentes a la planta que nos ocupa tan abundantes, nos limitaremos a señalar únicamente los nombres y obras de los principales cronistas que hacen mención de ella en las diversas regiones, para que el estudioso que desee profundizar sus conocimientos sobre el asunto, pueda acudir a las fuentes de información.

Para aprovechar mejor el material disponible, se ordena por regiones de la siguiente manera:

1) América ístmica

Fernández, León: *Documentos, etc.*, París, 1886, T. V., pp. 373 y 383.

——: *Colección de documentos para la historia de Costa Rica*, Barcelona, 1907, T. VI, pp. 180, 183, 185, 188-189, 192-193, 197, 289 y 307; T. VII, p. 386.

Fernández Guardia, Ricardo: *Historia de Costa Rica. El descubrimiento y la conquista*, San José, 1905, pp. 100-101, 102, 109, 111, 113.

Meléndez Ch. Carlos: *Costa Rica. Evolución Histórica de sus problemas más destacados*, Museo Nacional de Costa Rica, San José, 1953, pp. 20-21.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de: *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano*, edición de José Amador de los Ríos, Madrid, 1815, T. I, p. 334.

Peralta, Manuel M. de: *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo xvi, etc.*, Madrid-París, 1883, pp. 522-523, 680.

Santo Tomás, Fr. Adrián de: *Reducción del Guaymí y el Darién y sus indios*, Madrid, 1908, p. 87.

Serrano y Sanz, Manuel: *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, Madrid, 1908, pp. 146-147.

2) Costa occidental suramericana y cuencas del Atrato y del Cauca

Anónimo: "Descripción de la provincia de Zitará y curso del río Atrato" (En Cuervo, Antonio B.: *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, Bogotá, 1892, T. II, p. 312).

Arboleda, Gustavo: *Historia de Cali. Desde los orígenes de la ciudad hasta la expiración del período colonial*, Cali, 1928, p. 629.

Cieza de León, Pedro: *Parte primera de la chronica del Perú, que tracta de la demarcación de sus provincias, la descripción dellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres de los indios, y otras cosas extrañas dignas de ser sabidas*, Amberes, 1554, fols. 27 v., 49, 59 v., 71 v. y 84 v.

——: "Guerra de Chupas" (*Col. Doc. Ined. para la Hist. de España.* Marqués de la Fuensanta del Valle, Madrid, 1884, T. LXXVI, pp. 19 y 35).

Guillén Chaparro, Francisco: "Memoria de la governación de Popayán y cosas y constelaciones que hay en ellos, son los siguientes" (*Anales de la Instrucción Pública en la República de Colombia*, Bogotá, agosto de 1889, Nº 85, T. XV, p. 150).

Oliva (S. J.), Anello: *Historia del Reino y Provincias del Perú. de sus Incas Reyes, Descubrimiento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla con otras singularidades concernientes a la historia.* Escrito en 1598 y publicado, después de tres siglos, por Juan F. Pazos Varela y Luis Varela y Orbegozo, Lima, 1895, p. 79.

Robledo, Jorge: "Relación del descubrimiento de las Provincias de Antioquia, por ... "(tamb. atr. a Sardela, Juan Bautista). (En Cuervo, Antonio B.: *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia,* Bogotá, 1892, T. II, p. 398).

Simón Pedro: *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme. en las Indias Occidentales,* Bogotá, 1892, T. IV, pp. 148, 169, 179; T. V, pp. 76 y 78-79.

3) Valle del Magdalena y Nuevo Reino de Granada

Aguado Pedro de: *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada,* edición de Jerónimo Becker, Madrid, 1916, T. II, pp. 300, 694 y 708.

Fernández de Piedrahita Lucas: *Historia general de las Conquistas del Nuevo Reyno de Granada ...* Amberes 1688? pp. 288 549 y 553.

Jiménez de la Espada Marcos (edit.): *Relaciones geográficas de Indias. PERU,* Madrid, 1881, T. I, LXIV-LXXV y especialmente LXXIII.

Ovalle, Gutierre de: "Relación geográfica de La Palma-Nueva Granada" (abreviado) (En Latorre, Germán: *Relaciones geográficas de Indias,* Sevilla, 1919, pp. 110 y 121).

Oviedo, Basilio Vicente de: *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada,* Bogotá, 1930, p. 24.

Suárez de Cepeda, Juan: "Relación de los indios Colimas de la Nueva Granada. 1581." (*Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología,* México, 1912, T. IV, pp. 512 y 521).

Valenzuela, Eloy: *Primer Diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada ... El cual comprende desde el día 29 de abril de 1783, hasta el día 8 de mayo de 1784,* Bucaramanga, 1952, pp. 256-257.

Vargas Machuca, Bernardo de: *Milicia y descripción de las Indias, por el capitán don ... natural de la villa de Simancas,* Madrid, 1599, fol. 143 v.

4) Orinoco y Guayanas

Aguado, Pedro de: *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada,* edición de Jerónimo Becker, Madrid, 1916, T. II, p. 795.

Anónimo: "Memoria de las palmas conocidas en este Nuevo Reino" (En Gredilla, A. Federico: *Biografía de José Celestino Mutis, con la relación de su viaje y estudios practicados en el Nuevo Reino de Granada,* Madrid, 1911, pp. 657-58).

Aublet, Fusée: *Histoire des plantes de la Guiane Française, rangées suivant la méthode sexuelle, avec plusieurs mémoires sur differens objets intéressans, relatifs a la Culture & au Commerce, & une notice des Plantes de l'Isle-de-France,* T. II, 974. Observations sur diverses Palmiers, pp. 101-02.

Dugand, Armando: *Palmas de Colombia,* Cadalsia Nº 1, Bogotá, 20 de diciembre de 1940, pp. 61 y 72.

Gilij, Filippo Salvadore: *Saggio di Storia Americana, etc.,* Roma, 1781, T. I, p. 173.

Gumilla, Joseph: *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río ... etc.*, Madrid, 1741, pp. 477-78.
——: *El Orinoco ilustrado y defendido ... etc.*, Madrid, 1745, p. 286.
Humboldt, Alejandro de: *Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen*, Tubingen, 1808, pp. 251 y 255.
——: *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, hecho en 1799, 1801, 1802, 1803 y 1804*, Caracas, 1942, T. IV, pp. 150-51.
—— y otros: *Nova genera et species plantarum quas in peregrinatione ad plagum aequinoctialem orbis novi collegerunt ...* Lutetiae Parisiorum, 1815-1825, pp. 302-03.

5) Amazonia

Cobo, Bernabé: *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, 1891 T. II, p. 74.
Chantre y Herrera, José: *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, 1637-1767, Madrid, 1901, p. 97.
Figueroa, Francisco de: *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*, Madrid, 1904, p. 206.
Friede, Juan: *Los Andakí (1538-1947). Historia de la aculturación de una tribu selvática*, México, 1953, pp. 113-287.
Jiménez de la Espada, Marcos (edit.): *Relaciones geográficas de la India*, Madrid, 1897, T. IV, pp. 20-5.
——: *Noticias auténticas del famoso río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús en la Provincia de Quito, en los dilatados bosques de dicho río. Escribíales por los años de 1738 un misionero de la misma Compañía y las publica ahora por primera vez ...* Madrid, 1889, p. 113.
Velasco, Juan de: *Historia del Reino de Quito en la América meridional, escrita por el Pbro. Don ... nativo del mismo reino. Tomo I y parte 1ª que contiene la Historia natural. Año de 1789*, Quito, 1927, pp. 61-64.

No mencionan palma semejante a ésta los cronistas portugueses y de otras nacionalidades que hablan de la colonización del litoral brasileño del Marañón a Santa Catalina; ni siquiera Soares de Souza, uno de los más minuciosos cuando trata de palmeras. Tampoco la mencionan Marcgrave y Piso en su obra monumental (1647). Esta ausencia de datos, que contrasta con la relativa abundancia de ellos para la porción andina del gran río y sus tributarios, desde la segunda mitad del siglo XVI, puede interpretarse en el sentido de que el pijibay no fue conocido por los pueblos tupinambaes costeños.

DISPERSIÓN GEOGRÁFICA

Las referencias anteriores son todas del período colonial. Documentos posteriores se revisan en seguida, para intentar fijar la distribución actual del pijibay en América y fuera de ella. Se sigue el mismo orden por regiones geográficas de norte a sur.

1) América ístmica

Refiriéndose a los cabécares, bribrís y tiribies de Talamanca, Gabb (1875-1883) señala entre sus plantas cultivadas, pero escasa como no sea en Sarwe, la palma *ducó*, equivalente al pejivalle "de los españoles".[1]

Para Costa Rica, son muy conocidos los trabajos de Pittier, 1908;[2] de Stanley, 1937,[3] y la más completa monografía que se ha hecho sobre el pijibay, debida a Popenoe y Jiménez, 1921.[4] Esta última fue publicada en castellano en el Boletín de la Unión Panamericana, enero de 1922, de donde lo reprodujo el Boletín de la Cámara de Agricultura de Costa Rica, 1922. Un estudio de María Jiménez Luthmer, 1921, parece haber sido inspirado en parte por el de Popenoe y Jiménez.[5]

Ya en 1911 un autor habla del pijibay como cultivado en Nicaragua.[6] Varios otros, entre ellos Seibert,[7] sitúan en esta república el límite norte de la especie.

Si la dispersión del pijibay al norte del lago de Nicaragua, límite en Mesoamérica según Popenoe, se operó en tiempos prehispánicos, no se ha visto constancia en documento alguno. Más bien su lenta penetración en la Mosquitia parece ser un fenómeno tardío. Vale la pena de que algún conocedor del área aboque el estudio de este aspecto. Stanley habla de una avenida de estas palmas en el valle de Lancetilla, Honduras; pero destaca su carácter de planta no nativa.[8]

Quien escribe vio un ejemplar de pijibay, que no había florecido aún, al entrar y salir por el aeropuerto de Tapachula, Chis., México, en los días 3 y 4 de noviembre de 1955.

Popenoe habla de ensayos infructuosos para aclimatar esta especie en Oneco, condado Manatí, y Río Chico, condado de Dade, en el Estado de Florida (Popenoe, *op. cit.*, p. 163). Pero algunos ejemplares están vegetando en el Fairchild Tropical Garden, de Coconut Grove.[9]

Bancroft (1874) se refiere al *pixbaex* como uno de los principales renglones de subsistencia de los dorascos y guaymíes de Veraguas.[10] Entre los indios chocóes del sudeste de Panamá, un autor contemporáneo (1926), menciona nuestra palma, no por su fruto, sino por el leño, del cual se confeccionan juguetes para niños y peonzas adivinatorias para los adultos.[11]

2) Costa suramericana del Pacífico, y cuencas Atrato-Cauca

Felipe Pérez (1862) dice que la palma de chontaduro se cultivaba por sus excelentes frutos en varias partes de las provincias de Popayán, Cauca, Buenaventura y Chocó, del antiguo Estado del Cauca, Colombia.[12] Para la costa sola, anotan lo mismo en este siglo Meri-

zalde (1921) y Wassén (1935),[13] [14] y para el Chocó, Álvarez Lleras (1923)[15] y Archer (1937).[16]

El litoral de los cuatro departamentos colombianos que demoran al occidente, Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño, es una de las regiones de América donde más se cultiva el pijibay en la actualidad. En una estadística que se levantó en 1947 bajo la dirección de quien escribe, solamente en parte del municipio de Buenaventura (Valle del Cauca) se alcanzaron a contar más de 100,000 palmas de chontaduro.[17]

En nuestros días, aunque en casi todos los pueblos del Valle del Cauca se encuentran ejemplares aislados de la palma, la mayor concentración del cultivo se encuentra en los municipios del sur, Guacarí, Cerrito, Palmira, Candelaria, Florida, Pradera, Cali y Jamundí, y en los distritos del departamento del Cauca, Puerto Tejada, Caloto, Corinto, Miranda y Santander. De todos ellos procede la fruta que se vende en los mercados de Cali, Palmira, y aun en los puestos callejeros de frutas en todas partes. Pero en los últimos diez años, a partir de la apertura de la carretera Cali-Buenaventura, es de éste último distrito de donde procede la mayor parte de la fruta que se consume.

Más al sur, para la provincia ecuatoriana de Esmeraldas, Wolf (1892) se refiere al uso del *chontaruru* entre los indios cayapas, especialmente durante los meses de marzo y abril.[18] Barret lo confirma (1925) en cuanto al uso.[19]

Más recientemente (1944), Acosta Solís habla con detalle sobre el particular. Hace figurar el chontaduro tanto entre las plantas cultivadas como entre los productos forestales; dice que los estipes en cada cepa varían entre 7 y 20; que los frutos, semejantes a agrupaciones de ciruelas chabot, son entre 200 y 300 por racimo; que se encuentran frutos maduros desde julio, pero que el grueso de la cosecha es en septiembre; y señala una enfermedad que ataca a las palmas a veces.[20]

En Tenguel, provincia del Guayas, hay varios ejemplares de esta palma, de tallo múltiple, introducidos de Centro América por elementos norteamericanos que allí tienen propiedades.

El pijibay no se conoce en la costa del Pacífico, al sur de la frontera perú-ecuatoriana.

3) Valle del Magdalena y Cordillera Oriental de los Andes

Debe recordarse que con material obtenido en Ibagué y con base en las observaciones hechas allí por Humboldt, se hizo la primera descripción válida de la especie.

Aunque el *cachipá*, con el maíz y el plátano, figuran entre los principales cultivos alimenticios del alto Magdalena,[21] quien escribe no recuerda haber visto allá la *Guilielma*, como no sean unos pocos ejemplares en la región de Suaza, departamento del Huila. Asimismo se ven algunas palmas en la zona de Muzo-Coper, departamento de Boyacá.

Para los Andes venezolanos, se encuentran ejemplares de una *Guilielma* en el piedemonte y llanura que limitan la cuenca del lago de Maracaibo por el sur, en los Estados de Táchira y Mérida; el autor la ha visto como una especie espontánea, aunque quizá se cultive también. Pittier, al referirse a la *macanilla*, dice (1926) "especie no escasa en la tierra caliente, pero más exclusivamente en la cuenca del Orinoco".[22]

4) Orinoco y Guayanas

Balderrama (1871) dice que el *cachipai* es común en las vertientes oriental y occidental de la Cordillera de los Andes. También habla de la palma *pipire* como especie distinta de aquélla y la clasifica como *Thrinax pipire* B.; pero esta descripción no corresponde a las buenas intenciones de ese autor. *Thrinax* es un género de palmas de hojas flabeladas, mientras que ésta dice Balderrama que las tiene "pinnadas más finamente que en las demás palmas".[23]

Para Trinidad, como "regularmente común", pero considerándola en todo caso como nativa del continente, la mencionan Freeman & Williams (1927).[24]

Schomburgk, en sus viajes por la Guayana inglesa en 1840-1844 encontró el *Paripi* cultivado por indios y negros en Bartika Grove, poco arriba de la confluencia del Mazaruni en el Essequibo, y por los indios caribes en Kuamuta, pequeño afluente del Kaari-mapo, éste a su vez del Pomeroon.[25]

5) Amazonia

Tres destacados naturalistas ingleses que estuvieron en la región amazónica a mediados del siglo XIX, describen nuestra palma y comentan los usos que le daban los indios en ciertos sectores del gran río y en algunos de sus tributarios. Las observaciones de Spruce (1849-1864) se refieren a la Barra del Río Negro (Manaos) y sus cercanías; a la parte inferior del raudal de Yavareté, entre los indios tarianas; entre los indios barrés del antiguo pueblo de Camanaos; y en Tomo, lugares todos de la cuenca del Río Negro.[26] Wallace (1853)

sospecha que el origen de la *pupunha* debe encontrarse cerca de los Andes; él nunca la vio espontánea sino cultivada en el distrito del Amazonas, que corresponde grosso modo al actual Estado del mismo nombre.[27] Bates confina sus observaciones a la localidad de Egas, donde permaneció de 1850 a 1855; pero habla también de la palma como existente en el Pará.[28]

El gran botánico brasileño Barbosa Rodrigues (1903) dice que se encuentra en toda la cuenca amazónica, y hace observaciones muy valiosas que se comentarán en otro lugar.[29]

Le Cointe (1922 y 1934), basándose tanto en los datos de Barbosa como en sus propias observaciones, se refiere a las disintas variedades conocidas en el medio Amazonas.[30] [31]

En el relato de un viaje hecho al partido de Larecaja por el médico de Lima José María Boso, en 1821, y por consiguiente, antes de la creación de la república de Bolivia, se dan interesantes noticias sobre la región habitada por los indios yuracarés, del pie de la Cordillera hacia las planicies orientales. Entre los árboles espontáneos, se habla de nuestra palma en los siguientes términos: "La primera y principal fruta es el *tembe* o fruta de la *chonta,* y el *tembe* se llama en Mozetenes *Buey*, su árbol es una palma de 25 a 30 varas de altura, todo el cuerpo está cubierto de espinas negras de una quarta de largura, su grosor tendrá una cuarta de diametro, hay de varias especies porqe. unos son de figura oval y terminan en la punta como una teta, otros hai mas grandes, unos amarillos y otros colorados, son mui arinosos, y quando los asolean mui dulces como los sapallos, cada palma hecha diez o doce racimos, dentro de la fruta hai un coco qe. tiene perfecta figura de una calabera, y dentro de este coco hai una semilla blanca como un copo de nieve con la misma figura y es mui dulce, esta fruta la comen cosida los yndios, y hacen chicha de ella, qe. hecha un aceite mui gustoso. Se mantienen con ella los meses de Febrero, Marzo, Abril y Mayo, tiene esta palma una copa mui hermosa a la vista, semejante al *Totai** de Santa Cruz. Ver esta palma cargada de recimos amarillos bajo su hermosísima copa causa mucho gusto a la vista y parece convida a los hombres y animales a recrearse con su delicioso nectar qe. lo es en la realidad, en este tpo. engordan con ellos hasta los peses de los rios porqe. hai muchas chontas en sus orillas y se derraman en ellos. Lo mas admirable es que siendo esta palma tan espinosa qe. no tiene donde asentar un alfiler suban los ratones hasta su punta. . . En una palabra les sirve de comida, vevida y hierro. Y con toda propiedad se puede llamar Madre de los Yuracares, la siembran, tarda mucho en nacer pero nasida da a los 4 as. . . Acaso esta

* *Acrocomia totai* Mart.

seria la fruta vedada que nos volvio a todos calaberas. En Yungas *Chima*." [32]

Este precioso documento está refrendado por la incuestionable autoridad de D'Orbigny, con cuyo material y datos creó Martius la especie *Guilielma insignis*. Las del naturalista francés son las referencias sobre la localidad más meridional del género. De sus informes se puede inferir que en el oriente de Bolivia la especie no era intensamente cultivada, sino cuando más sujeta a un proceso proto-agrícola: "Crece aisladamente en lo más espeso de los bosques, en las quebradas húmedas pobladas de guaduas. Sin ser muy común, no es rara, especialmente cerca de los lugares habitados, donde se propende a cultivarla, a causa de su utilidad." [33]

Esto mismo ha observado quien escribe en la cuenca del río Chapare, uno de los altos afluentes del Beni. Se ve uno que otro ejemplar creciendo entre el monte, pero distinguible a primera vista del resto de la vegetación.

La extensión del cultivo de la *Guilielma* a la costa brasileña al sur de Bahía, parece haber sido tardía. De la región amazónica dice Barbosa Rodrigues que se llevaron al Jardín Botánico de Río de Janeiro las variedades que él mismo describe, *flava* (fructificó al fin del sexto año) y *coccinea* (Barbosa, *Sertum*, p. 47); esto ocurrió en la última década del siglo XIX.[34]

Bertoni no menciona *Guilielma* en su diccionario de géneros del Paraguay.[35] [36]

ETNOBOTÁNICA

Como planta cuya importancia, aunque no la acertemos a justipreciar hoy día en sus verdaderas proporciones, fue evidentemente enorme en la época prehispánica, el pijibay debió figurar en las tradiciones, mitos y creencias religiosas de los pueblos intertropicales de América pasados en revista. Es lo que se estudia en seguida.

A) Fiestas de cosecha

La más antigua información sobre la fiesta de la cosecha del pijibay es la de fray Adrián de Santo Tomás (1640), quien describe cómo la hacían los indios guaymíes del istmo panameño: "Uno de los más célebres juegos que los yndios de esta provincia tienen es el de la cosecha de los Pijibaes; señalan el día, conbidan los principales de la provincia y el cacique en un hilo hace tantos nudos como días ay hasta el señalado en que ha de ser la fiesta, y cada día va cortando el suyo, y quando ya faltan quatro o cinco, en estos previenen

todo lo que se ha de comer y beber, y el último lo llevan a la parte y lugar donde tienen hechos los ranchos, donde se alojan y juntan por linages, divididos; un día antes nombran capitanes generales que aquella noche hacen dos fuertes, cada uno el suyo, y en una baranda o corredor muchos palos livianos de balsa, de dos varas de largo, y en el extremo una bola de cera pinta, del monte, como una pelota. La noche entera se pasan en vela de los palos, y hincando otro es blanco de sus tiros, que celebran el mejor con grande algazara y grita; tenían por mal agüero que alguna mujer se acercase donde la viesen los que estaban velando; luego otro día los dos generales, con su gente, assidos por los hombros unos con otros con los palos que han velado en aquella noche, salen al campo y opuestos unos a otros comienzan el juego; el menos antiguo de los dos capitanes, puesto como estafermo a recibir el golpe del compañero, que ha de ser su puntería la pantorrilla, el qual se pone en su lugar a recibir el golpe de aquél a quien tiró, y desta suerte se van sucediendo a recibir los tiros de los palos que traen en las manos, hurtándoles el cuerpo para que no acierten, y caído el palo acuden a él diez o doce a cogerlo, y allí es la grita y el regocijo, forcejeando cada uno por hacerse dueño dél, sobre lo qual se suelen herir y aun matar, y es agravio cuando el tiro sube de la pantorrilla arriba, que con el vino que han bebido lo hierran, de donde nacen infinitas pendencias; dos días dura este juego y al tercero hacen sus ferias, cambiando unos con otros lo que traen, y al quarto se vuelven a sus ranchos." (Santo Tomás, *op. cit.*, pp. 94-95).

Otros pueblos que usaron el pijibay quizá hicieron fiestas semejantes; pero no ha quedado constancia de ello, bien porque las tribus comedoras de este fruto eran selváticas, aguerridas, que nunca fueron dominadas del todo para permitir un estudio regular de sus costumbres; o bien porque desaparecieron muy pronto en las guerras de exterminio que contra ellas se hicieron, o fueron empujadas hacia regiones donde era difícil reconstruir su género de vida sobre los patrones tradicionales; o bien por otras causas.

Los estudios modernos sobre el particular se refieren, no ya a la América ístmica, sino a la región orinoco-amazónica, donde perduran remanentes de las tribus de cultura "selvática". Los viajeros y naturalistas que han estado en los altos afluentes del Orinoco y del Amazonas y convivido con los indios el tiempo suficiente para apreciar sus costumbres, saben que las fiestas de cosecha del pijibay se suceden hasta nuestros días.

"Los huitotos bailan en tiempo de cosecha para agradecer los frutos que recogen como Chontaduro. . .".[37] Lo mismo hacen los jíbaros del oriente perú-ecuatoriano; según Karsten (1926) fuera de las danzas

hay conjuros cantados para apresurar la madurez de los frutos y la fermentación de la bebida que de ellos se hace.[38] A Wavrin (1941) le tocó presenciar una de tales fiestas en el río Hupano, cerca de Macas, Ecuador. Encontró a los indios del lugar reunidos en torno de un gran montón de frutos de *chonta.* Las mujeres de la casa donde se hace el festival pelan los frutos y les sacan la pepita o corozo. Una de las esposas del jefe tritura los frutos con una piedra sobre un trozo de madera, mientras que sus compañeras mastican la pulpa para acelerar la fermentación. Wavrin dice haber filmado la escena.[39]

Igual cosa ocurre entre las tribus donde el culto del demonio Yuruparí ha trascendido, según Koch-Grünberg (en Karsten, *op. cit.*, pp. 308-309).

Richard Evans Schultes, quien ha viajado durante más de diez años por la Amazonia colombiana, ha permitido al autor el uso de un escrito inédito, "A folk tale of the Cunuri dance", en el cual se informa que los indios yucunas del río Mirití-Paraná, afluente del Caquetá, celebran anualmente tres importantes danzas en relación con la madurez de algunos frutos, el pendare o juansoco *(Couma macrocarpa* Barbosa Rodr.); el cunuri *(Micandra Spruceana* [Baillon] Schultes), y el *pipiri,* que es nuestra palma. Esta danza, llamada "cayarí" (Kay-yaree) es la más importante, y se ejecuta con un variado surtido de máscaras, unas de madera de balsa, otras de la brea resinosa de ciertas Gutíferas, y faldas ceremoniales de corteza y de fibra, mientras que las otras dos se hacen con el solo guayuco ordinario o pampanilla.

Los documentos citados, otros que se verán adelante y la costumbre tal como perdura en nuestros días, permiten fijar las épocas del año en que se festejaba y se festeja la cosecha del pijibay.

Para la zona ístmica, recuérdese la aserción de fray Adrián de que los guaymíes "de septiembre a diciembre andan lucios" de comer pijibay; y no se olvide que los soldados de Sánchez de Badajoz conocieron y se alimentaron de ese fruto, mientras que los indios chichimecas, después de la victoria de Rodrigo de Contreras el 1º de diciembre de 1540, cortaban las palmas para comerse los palmitos, lo que parece demostrar que ya no quedaban frutos maduros o sólo muy pocos. Esto indica que la fiesta en aquella área tenía lugar durante las semanas que siguen al equinoccio de otoño.

Las fuentes contemporáneas son contradictorias: Popenoe *(op. cit.,* p. 156) indica que en Costa Rica las primeras frutas maduran en septiembre y que la cosecha dura hasta marzo y abril. Seibert *(op. cit.,* p. 72) dice que en la cuenca del río Reventazón se encuentran frutos de junio a diciembre. Stanley [40] apunta que en la región central de Panamá la madurez tiene lugar a mitad del invierno.



Palmas de *pipire (Guilielma gasipaes* [HBK] Bailey), en Carurú, río Vaupés. Colombia. Obsérvese que la de la derecha tiene las primeras espatas todavía sin abrir. *Foto José Cuatrecasas.*

Acerca de la costa colombiana del Pacífico hay un notable documento colonial. El capitán Lanchas de Estrada llegó a los primeros emplazamientos de los indios yurumanguíes, en la parte alta del río de ese nombre, Valle del Cauca, en los primeros días de septiembre de 1768, y los nativos le salieron al encuentro con frutas, entre ellas chontaduro, del cual como del maíz, dice que se cogen dos cosechas al año.[41] [42]

Por experiencia personal del autor en esa costa durante varios años, afirma que las cosechas son dos: una que empieza en enero-febrero, y otra en septiembre. La duración y copia de las cosechas varían de un año para otro y de un lugar a otro en la misma región, anticipándose o retrasándose varias semanas, siendo mayores o menores con ritmo alternante, etc. Aún acaece encontrar racimos maduros fuera de las épocas regulares de cosecha.

Para la costa ecuatoriana, Wolf dice que la cosecha ocurre de modo especial en marzo y abril; [43] mientras que Acosta Solís (Acosta, *Esmeraldas*, p. 136) dice que aunque haya frutos maduros desde julio, la cosecha principal es en septiembre. Como ambos autores se refieren a la zona habitada por los indios cayapas, de la provincia de Esmeraldas, cuyo clima es igual al de la costa colombiana de los manglares, se puede sacar en conclusión que allí también se sacan dos cosechas al año. Barret *(op. cit.*, 98 y 4) es más elusivo, pues se limita a indicar que las dos variedades maduran en los últimos meses del verano, entendiendo por tal la época seca que coincide con el verano del hemisferio norte.

De la parte norte de la fosa central del Valle del Cauca, sólo queda el dato de Jorge Robledo, a quien los indios quimbayas ofrecieron pijibayes en los primeros días de enero de 1540. Si estos eran los últimos frutos de una cosecha que hubiera empezado en septiembre, o las primicias de otra que vendría de lleno uno o dos meses adelante, es cosa difícil de decidir. Un notable vallecaucano ha observado que en Cauca Seco, distrito de Candelaria, hay dos cosechas, una en enero, y otra en septiembre y octubre.[44]

Sobre la cuenca del Magdalena hay dos referencias: Gutierre de Ovalle *(op. cit.)* dice que los colimas obtienen de sus frutos y de maíz dos cosechas al año. Los indios muzos tenían cociendo en ollas, con pijibaos, la carne de dos enemigos pijaos, cuando fueron sorprendidos cerca de La Palma, el miércoles de ceniza de 1565 (Aguado, *Recopilación,* T. II, p. 694). Es sabido que las carnestolendas tienen lugar entre mediados de febrero y mediados de marzo.

Para ambos flancos de la Cordillera Oriental, dice el cura de los Teguas que las cosechas son dos, en octubre y en marzo (V. Gredilla).

Para la región del alto Orinoco, Humboldt es menos preciso. Dice solamente que la cosecha del pihiguao tiene lugar una vez por año (*Viaje*, lib. 7º, p. 151), y cada año (Cuadros, *loc. cit.)*, y aunque no determina la época, no cabe duda que vio los frutos maduros, y se sabe que él estuvo arriba de los raudales de Atures y Maypures en los meses de abril y mayo de 1800. Por otra parte, cuando colectó el material botánico en Ibagué, era por fines de septiembre o principios de octubre de 1801,[45] o sea en época de cosecha.

Entre los jíbaros del Ecuador, la fiesta tiene lugar por febrero o marzo, según informe verbal de Manuel Giler.

El doctor Schultes, citado atrás, informa al autor que en la región comprendida entre los ríos Vaupés y Apoporis, de la Amazonia colombiana, la fiesta del pipiri se celebra entre febrero y abril, mientras que en la zona Putumayo-Caquetá es un poco más tarde. Personalmente él tomó parte en una de las danzas en el Mirití-Paraná, en febrero de 1952, entre los indios yucunas, para celebrar una cosecha excepcionalmente temprana.

Para el límite meridional de dispersión de la especie, Boso *(loc. cit.)* dice que los indios yuracarés se mantienen con el fruto del *tembe* durante los meses de febrero, marzo, abril y mayo. D'Orbigny dice que la cosecha se verifica cada año durante algunos meses, pero no los puntualiza *(op. cit.)*.

Apenas quedará duda por los datos pasados en revista de que la cosecha del pijibay en América intertropical coincide, en líneas generales, con los equinoccios. En ambas zonas del área de dispersión más cercanas a los trópicos, o sea en los límites marginales septentrional y meridional, ella tiene lugar en el equinoccio de otoño (septiembre para el hemisferio norte y marzo para el hemisferio sur). Pero en la faja ecuatorial, región andina, por lo general las cosechas se producen tanto en uno como en otro período equinoccial.

Es indudable que factores climáticos locales intervienen de consuno en la periodicidad de las cosechas y en el número y ritmo de éstas (cosecha y "traviesa"). No debe extrañar que haya una sola en el oriente de Bolivia y en la cuenca del Orinoco, si sabemos que allá no hay, a grandes rasgos, sino una sola y prolongada estación de lluvias y una sola de tiempo seco en el año. Tampoco se debe extrañar que ocurra lo mismo en la región ístmica, en mayor o menor grado sometida al régimen climático del Caribe, con un largo período de sequía y uno corto de lluvias. Pero en América ecuatorial, sector andino, donde las estaciones de lluvias y sequías son dobles y alternantes de tres en tres meses, y coinciden aquéllas con los equinoccios y éstas con los solsticios, hay condiciones ambientales favorables para que ocurran dos

cosechas más o menos definidas. Inclusive en regiones donde —como en la costa occidental de Colombia— no deja de llover durante todo el año, tampoco será raro, como no lo es, encontrar en cualquier tiempo racimos maduros aislados. Ni es de despreciar la influencia del cultivo más o menos intensivo a que la especie está sometida en unos lugares más que en otros.

A) Motivo calendario

Como una consecuencia de lo anterior, ocurrió que algunas tribus utilizaran la cosecha del pijibay como base para contar el tiempo. Tal vez en este sentido deba interpretarse la costumbre de los guaymíes, observada por fray Adrián, de hacer en un hilo nudos que se iban soltando a medida que se aproximaba el día prefijado para la fiesta del pijibay, pues quizá este día no se señalaba arbitrariamente, sino como resultado de una observación secular sobre la época de madurez de los frutos, regulada ella misma, como se ha visto, por el movimiento de traslación de la tierra.

Dice Boso de los yuracarés del oriente boliviano: "Quentan los meses por la luna, y el *tembe* v. g.: un mes antes del *tembe*, primer mes después del *tembe* que es Junio &." (Boso, en Valdizán, *op. cit.*, p. 353).

Menos concretas, por no referirse solamente al pijibay, aunque lo incluyan implícitamente, son las noticias sobre los indios ticunas: "O assaí, mari, tucumá, etc., amadurecidos em tempos diversos, concurrem na formação do calendario indígena, determinando os varios ciclos em que se sucedem no ano." [46] Téngase en cuenta que las plantas citadas son espontáneas, mientras que el pijibay es un cultígeno.

B) Mitos

En un estudio sobre la raza de maíz "chococito" [47] se hizo mención de dos mitos recogidos sobre el origen de esa gramínea entre los indios chocóes de Colombia occidental. Uno de tales mitos tiene de particular que el pijibay, llamado en él *chontaduro*, se asocia al maíz desde el punto de vista del origen, sugiriendo que ambas plantas fueron tomadas del mismo lugar.

Le fue contado al etnólogo colombiano Milcíades Chaves Ch. por el indio catío Rafael Bailarín, a quien se encontró casado con una india chamí en Corozal, vereda de Riofrío, Valle del Cauca, en la Cordillera Occidental de los Andes. El mito lo aprendió Bailarín de su abuela, antes de salir de su tierra. Sabido es que los catíos contemporáneos viven en la porción noroeste de Antioquia, hacia el golfo

de Urabá, y tanto ellos como los chamíes forman parte al parecer, por lo menos desde el punto de vista lingüístico, de la familia Chokó. He aquí el mito:

"Murió una señora y su familia lloraba mucho. Entonces no había maíz en este mundo. Una señora ya muy aburrida salió a una montaña, miró al sol y así dijo a su compañera: 'Llegará el día de morir también'. Al rato se apareció Ancastor, ave blanca, que se volvió hombre: ¿'Por qué lloran tanto?', les preguntó, y le dijeron que por la muerte de su hermana. Ancastor les dijo que no lloraran porque ella estaba en el *Bajía* (cielo) y ellas dijeron que querían ir a verla. 'Yo las llevo', les dijo. 'Pero, ¿cómo?' 'Cierren los ojos'; y abrió las alas y las llevó al aire y llegaron al *Bajía.* Allí se desmontaron y siguieron a pie. Llegaron a una casa grande y encontraron a unas negras con unos senos tan grandes que les llegaban a las rodillas. Ancastor les dijo que nos les hablaran y así siguieron hasta que encontraron mucha gente conocida que ya se había muerto, entre los cuales vieron a la hermana y también a un hermano que lo habían matado. Lo iban a abrazar pero Ancastor les dijo que no. Dos días estuvieron en el *Bajía.*

"A la vuelta vieron maíz y chontaduro que les pareció muy bueno; Ancastor les dijo que no llevaran ninguna fruta porque era muy peligroso para bajarlas, pero una de ellas guardó en la boca un grano de maíz y la otra una fruta de chontaduro y Ancastor las bajó.

"Cuando bajaron al mundo contaron a los demás indios que uno se muere pero en el *Bajía* se encuentra, y que traían frutas de maíz y de chontaduro; las sembraron, sacaron la semilla y después comieron. A todo el mundo le pareció bueno y todos sembraron y cosecharon".[48]

Cabe notar que en este mito se ven huellas de sincretismo religioso e influencias post-hispánicas, como se deduce del detalle de las negras con senos enormes. Los negros, aunque entraron en la región de los catíos con las expediciones de César y Vadillo en 1536-1538, y algunos salieron por allí mismo con Jorge Robledo a fines de 1541, no fueron introducidos de asiento al Chocó, para el laboreo de minas de oro, y eso en la parte alta de los ríos Atrato y Dochara (San Juan), y por consiguiente, lejos del área ocupada por los catíos, hasta bien entrado el siglo XVII.

De la misma tribu es el siguiente cuento: *Geru-potó-uarra (El hijo de la pantorrilla).* Un indio estaba disimulado cuando sintió que un animal se le asió a la pantorrilla. Era una nutria. De esto resultó que el indio concibió un hijo dentro de su pantorrilla y lo dio a luz por entre el dedo pulgar y el índice del mismo pie. A poco

murió el indio. El niño creció, pero era un niño raro. No se alimentaba sino de sustancias menstruales. Una vez preguntó quién había sido su madre y le contestaron que había muerto. ¿Quién la la mató?, preguntó. Le contestaron que una ballena. Hizo un arpón y se fue al mar a matar la ballena, pero ésta se lo tragó. Estuvo entero dos días dentro de la ballena, hasta que salió en una deposición que ella hizo. Conoció que no debía su desventura a una ballena y preguntó más. Le contestaron que el autor de la muerte de su madre había sido *ancumia* (animal marino); fue, conoció a *ancumia* y vio que ese no era. Le dijeron entonces que la luna, y él, en su empeño loco, se trepó a un sauce y gritaba *uarí, uarí* (crece, crece!). A su voz, el sauce crecía hasta que llegó a la cara de la luna, que es una hermosa mujer y le dio un bofetón (esa es la mancha que a la luna se le observa). Pensaba aún más, pero a esto un pájaro *truenené* (carpintero) estaba trabajando con su pico por derribar el sauce y lo consiguió. Él a todo trance quería favorecer a la luna. El árbol al caer dio con el muchacho en la otra parte del mundo, una parte que hay, opuesta a la nuestra. Cuál fue su admiración al encontrarse en tierras de *Tutriacá* (éste y *Caragabí* son las deidades creadoras). Son estas tierras perfectamente planas, sembradas de *chontaduros* (no se conoce otra vegetación) y las piedras son azules, de amolar, pues son finas. La luna, al ser de noche allá, iba a pasearse como lo hace en este lado, y ella era quien había dado a los indios de acá noticias de esas tierras. Era la única extranjera que pasaba por allá y eso a una distancia respetable. Muchas cosas raras vio el extranjero allá: las gentes no morían, ni comían. Se alimentaban del vapor que despedían los chontaduros cocidos y por tanto no tenían órganos de defecación. Al recién llegado se le ponían delante aquellos chontaduros, y ya puede juzgarse su gusto en comerlos, pues es entre los indios un gran manjar. Grande fue la admiración de los otros al ver que éste no aspiraba, sino que comía, y éste no quedó menos admirado de la conducta de aquéllos. Éste les dijo que por qué no comían, teniendo boca? Que si el olor les parecía tan sabroso, cómo les parecería el gustarlos? En esto le dio una necesidad natural, y como los de allá no conocían tales cosas, tuvieron un asco grandísimo y lo acosaron para que saliera. Tres que habían cedido a la curiosidad de comer chontaduros se hallaban en aprietos y rogaron al extranjero que los rompiera, de resultas de lo cual murieron. De nuevo urgieron al forastero a que saliera, antes de que se le ocurriera segunda vez la dicha necesidad. Por el mismo tronco tendido del sauce salió, guiado por una culebra. Los perros de allá son culebras y las nuestras tienen origen en las de *Tutriacá*. Esas tierras se llaman *Armucurá*. Olvidé

decir que el padre de *Gerú-potó-uarra,* al morir, estalló y de sí salieron los mosquitos, moscas, tábanos. Esto sucedió así porque ese indio era un gran brujo o *jaibaná.*" [49]

Un cuento muy semejante a éste ha sido recogido por Wassén (1942) entre los cholos de la isla Munguidó, río Dochara o San Juan. El cuento del hombre que visitó *Armía* o mundo inferior, no menciona el chontaduro por su nombre; pero concuerda en lo esencial sobre la gente que allá moraba, tanto en lo de sostenerse solamente con el olor de los alimentos, como en su extraña constitución física, que el narrador, Abel Hingimia, sin los ambages de Rochereau, describe muy bien con la palabra "sinculos". Pero en el mito del niño cuna que vino a vivir entre los cholos, evidentemente relacionado con el anterior, el papel del chontaduro se destaca con toda nitidez (Wassén, *op. cit.*, pp. 133-137, 126, 128).

Es curioso que de los dos únicos cuentos que Barret pudo recoger entre los cayapas de la costa ecuatoriana, en uno se encuentre el pejibay desempeñando importante papel. Con las salvedades que hace dicho autor sobre el dudoso autoctonismo de tales cuentos, aquí se traduce el que se refiere a nuestro asunto: "Se dice que en tiempos remotos los pájaros y los mamíferos tenían el don de hablar, y que su lenguaje era el de los cayapas. El tucán lucía un collar de plata y vivía lamentándose porque no había chontaduro para comer, aunque había copia de otros frutos. Cuando su forma humana se trocó en su actual forma de ave, el collar de plata que tenía se convirtió en la blanca cenefa de plumas que ostenta ahora en la mancha amarilla del cuello, y el primitivo reclamo por chontaduro, todavía lo conserva en la constante propensión a dar su característico grito "tcandó to", del cual deriva su onomatopéyico nombre el tucán" (Barret, *op. cit.*, p. 382).

También existe material de este tipo al otro lado de los Andes. A Wavrin le contó un indio ahuaruno en la zona del confluente Nieva-Marañón, Perú oriental, un mito que explica por qué el sol, que era primero un hombre, abandonó la tierra por causa de una mujer poco diligente: "...En otra ocasión se fue a cazar. Había ordenado a su mujer que desyerbara la *chacra* y preparara *pifuayos.* A su regreso, todavía la encontró ocupada desyerbando. Irritado por tamaña estupidez, colocó una tabla de triturar yuca sobre una hoja de *pifuayo.* Arriba puso un canasto y subió él mismo al fogón (échaufandage). El árbol creció rápidamente y el sol subió al cielo. Quienes intentaron seguirlo no consiguieron llegar tan arriba y cayeron todos. Se intentó en vano derribar el árbol. Tampoco se consiguió hacer tornar al sol" (Wavrin, *Les Jivaros,* pp. 168-169).

El mismo autor habla de una leyenda cosmogónica de los boros, según la cual frutos como la piña y el pifuayo son hijos del sol (Wavrin, *Moeurs*, pp. 635, 637).

C) Creencias

Otra vez a fray Adriano de Santo se le debe este dato sobre los indios del Darién: "Acerca de la inmortalidad del alma tienen que las de los niños sin uso de razón se convierten en viento y assí los lloran mucho; las de los que mueren de picaduras de víboras, dice que trasladadas a la región del aire passan infinitos trabajos de hambre, porque si no es pijivay no comen otra cosa, fruta de un árbol espinoso muy alto, que si no es con garabatos de cañas muy largas no puede ser cogida, y cuando la van a coger, los garabatos se transforman en culebras que les estorba aprovecharse della, y algunas almas destas son privilegiadas destos trabajos. . ." *(op. cit.*, pp. 132-133).

Ocurría entre los yurumanguíes que ... "En muriendo uno de ellos, el luto es abrirse una corona como el que está ordenado de cuatro grados, y en los caminos que llegan a sus casas clavan una rama de palma de chontaduro en el medio. . ." (Lanchas de Estrada: *Diario, En Jijón y Caamaño*, T. IV, p. 500; Rivet, 8).[41] [42] Esto es algo semejante a lo que ocurría entre los maynas en el siglo XVII: "A los principales y balientes en guerras les ponen en las quatro esquinas de la sepultura o alrededor, lanças de chonta clavadas, emplumadas con plumas de varios colores, llautos o guirnaldas de las mesmas plumas, pendientes de las lanças, y collares de dientes de hombres y brutos, que en vida usan traer por gala, al modo de balonas grandes" (Figueroa, *op. cit.*, pp. 251-252).

Se comprenderá mejor que la selección del leño de pijibay y especies relacionadas en esos ritos funerarios, no era accidental, si se tiene en cuenta la creencia de los jíbaros y canelos de que las plantas cultivadas tienen no solamente un alma *(wakani* o *iguanchi)*, sino un sexo, perteneciendo la palma de *chonta*, que es la misma de que se viene hablando *(uí)*, al sexo masculino, y considerándose como vegetal sagrado (Karsten, *op. cit.*, p. 305). Estas virtudes mágicas del *uí* se trasmiten a las lanzas que de su leño se hacen y a las agujetas o estaquillas con que se unen los labios de las cabezas-trofeo de los jíbaros, antes de someterlas al proceso de la reducción.[50]

La notoria escasez de investigaciones sobre las plantas cultivadas por los pueblos primitivos de América, del tipo de la que hizo Karsten entre los jíbaros, no permite decir si la *Guilielma* tuvo en alguna región del área ocupada por ese género, el carácter de planta



Vista parcial del estipe de la palma pupuña (*Guilielma gasipaes* [HBK] Bailey), que muestra la disposición de los aguijones en los entrenudos. Mitú, río Vaupés, Colombia. *Foto José Cuatrecases.*

totémica. Así parecería deducirse del dato, suministrado por el mismo etnólogo, de que los jíbaros, consecuentes con su creencia en el alma o *wakáni* masculina de la chonta, usan la palabra *uí* como nombre de varón.[51] Un caso semejante, en esta ocasión más francamente totémico, porque no ampara a un individuo, sino a un clan o comunidad, es el de los huitotos de la Amazonia colombiana, cuya lengua sugiere la existencia de una antigua "gente del chontaduro" o "jimene".[52] Por desgracia, los datos sobre este particular son muy escasos.

D) Costumbres

Fuera de los usos del leño que se considerarán aparte, hay que señalar en este lugar, por la simbología que lleva implícita, la siguiente costumbre. Rozo (1936) hace la descripción, tal como le fue trasmitida por los misioneros capuchinos de Manaos, de las fiestas de nubilidad entre los ticunas del Hamayacu. Las muchachas que han tenido su primera menstruación, son recluídas en un cercado circular hecho con latas de chonta... "Si tienen novio las doncellas o si hay alguno que las quiera en matrimonio, recibirán del pretendiente un cetro labrado con madera de pijuayo que es la palmera consagrada al amor, y si ella lo sostiene con firmeza hasta el término de la fiesta, será signo de que aceptará como esposo a quien se lo brindó." [53]

En el orden que se podría llamar legal, parece haber existido en muchos pueblos selváticos el concepto de la propiedad individual aplicado a los árboles frutales. En el caso concreto de la *Guilielma*, D'Orbigny señala que entre los guarayos del oriente boliviano, "cada pie (de *siriva)* de la floresta tiene su propietario, que exclusivamente colecta los frutos" (D'Orbigny, *op. cit.*, p. 73). Algo semejante, aunque no tan localizado a una sola especie,observa Wavrin.[54]

Igual costumbre tiene carácter de ley entre los negros de la costa colombiana del Pacífico en la actualidad; pero aquí este derecho no está confinado a las palmas de pijibay, sino que comprende a todo y cualquier árbol frutal, y aun a las matas de plátano y de banano *(Musa* spp.), individualmente consideradas, aunque se encuentren en terrenos ocupados por otras personas. Esto no tendría mucha significación si se tratara solamente de dichas plantas cultivadas; pero también se aplica a los árboles del monte que tienen productos extractibles, como por ejemplo los cauchos y otras especies laticíferas.

FOLKLORE

A) Coplas

Desde 1945 el autor empezó a colectar, durante sus viajes de exploración y estudio por la costa occidental colombiana, material folklórico relacionado con la palma de pijibay o cachipay, allá conocida con el quechuismo deturpado "chontaduro". Lo colectado hasta 1951 se publicó en 1954.[55] A algunas de esas coplas, que aquí se repiten señaladas con un asterisco, se agregan otras colectadas en los últimos años. Todas se identifican con sus números de colección solamente, prescindiendo de los nombres de los informantes:

13—La palma de chontaduro
la llaman la melindrosa,
porque tiene tanta espina
y su fruta es tan sabrosa.*

2818—La palma'e la chontadura
la llaman la melindrosa;
el cogollo qué bonito
y la frutica que es sabrosa.

585—La palma de chontaduro
es alta y es espinosa,
porque en el cogollo carga
una flor tan amorosa.*

717—La palma de chontaduro
la llaman la deleitosa,
porque en el cogollo carga
una flor muy amorosa:
arriba'el Descolgadero,
Placer es la buena moza.*

472—El chontaduro en la palma
también se cae y se pudre:
cuando el hombre es muy celoso,
la mujer también se aburre.*

7—De la palma'e chontaduro
también la raíz se pudre;
de mujer que sea jodida
el hombre también se aburre.*

2852—De la palma'e chontaduro
la concha también se pudre;
la mujer cuando es celosa,
el hombre también se aburre.

1480—La palmita'e chontaduro
la raíz también se le pudre;
cuando el amor va pa viejo,
la mujer también se aburre.

27—Chontaduro mantecoso
no se puede regalar,
porque se mancha el pañuelo
y no se puede lavar.*

506—Chontaduro sin manteca
no se puede regalá,
porque tranca al que lo come,
vergüenza pa el que lo da.*

792—Yo sembré mi chontaduro
pensando que era sabroso,
y me ha venido a salir
desabrido y mantecoso.*

9—Los mocitos de hoy en día
son como el ají maduro,

que engañan a las mocitas
con pepita'e chontaduro.*

12—La palma de chontaduro
junto con el chascarrá,
serán dos primas hermanas
que no se pueden hablar.*

1141—La palma de chontaduro
con la palma de chascarrá,
son dos primas hermanas,
que no se pueden negar.*

2220—La palma de chontaduro
tan alta y tan estacosa...
yo puse mi amor en ti,
pensando que vo'era'cosa.

2519—Los mocitos deste tiempo
son como la sabaleta:
se comen el chontaduro
y se quebrantan las pepas.

2814—La palma de chontaduro
sembrada en el arenal;
no te quiero por bonita
sino por soy legal.

1533—Chontaduro medio bueno
un trojeño[A] me lo dió:
qué bueno podrá ser
cuando trojeño lo dió.

3629—Allá arriba en esa loma
tengo una palma'e chonta-
(duro:
cada vez que subo y bajo
se me caen los maduros.

1640—Un gajito de guineo,
una mazorca'e maíz,
un racimo'e chontaduro:
fue todo lo que te di.*

1316—Aguacero llovedor
por la palma'e chontaduro:
cuando el hombre no está allí,
la mujer se la pega duro.

1662—El chontaduro, señores,
yo se los voy a decir,
quita todos los dolores,
hasta la gana'e parir.

B) Adivinanzas

De la misma colección es esta adivinanza:

3480—Allá arriba, arriba, arriba,
hay una santa parada;
le quité lo que tenía
y la dejé desamparada.

C) Marimbas

En la costa colombiana del Pacífico la marimba es un instrumento musical típico. Aunque allí la población predominante es negra (más del 90%), también los pocos indios del sector más meridional, limítrofe con el Ecuador, así como los de la provincia de Esmeraldas de esta última república, confeccionan y usan la marimba.

[A] De La Troja, río Calima, Valle del Cauca, Colombia.

No corresponde a este lugar señalar cómo ni cuándo llegó allí dicho instrumento, aunque cosas de mucha importancia se pudieran deducir de tal investigación. Si en este escrito se hace referencia a ella, es por la circunstancia de que para construirla, en aquella región se utiliza en gran parte el leño del pijibay.

El hecho está constatado por André (1879), quien describe y dibuja el instrumento tal como lo vio usar a los indios coaiqueres entre Altaquer y Barbacoas, Nariño, Colombia.[56] Asimismo Rivet (1905) vio marimbas entre los indios colorados del Ecuador; pero como al hablar de la "chonta" en otros pasajes lo hace como de palmas *Bactris* e *Iriartea*, no se sabe si aquí se refiere al leño del propio chontaduro *(Guilielma)*. Por la misma razón se omitieron otras referencias sobre el uso de la "chonta", al hablar de su papel en las creencias de algunos pueblos americanos.[57]

En la misma región del río Güisa a que se refiere André, quien escribe obtuvo en 1949 los datos sobre el uso del leño del pijibay "...leño firmísimo, usado con prescindencia de cualquiera otro para la confección de las tres piezas siguientes de las marimbas: las *chontas, tablas* o *escalas*, tablillas colocadas sobre la boca de los tubos resonadores de guadua; el *pasador*, o sea la varilla que une los tubos entre sí, y los *tacos* o *mazos* percusores, cuyo extremo se recubre con una bola de caucho" (Patiño, *Fitofolklore*, p. 110).

REFERENCIAS

(1) Gabb, Wm. M.: "Tribus y lenguas indígenas de Costa Rica." Conferencia leída ante la American Phylosophical Society de Filadelfia, en agosto 20 de 1875. Traducida del inglés por don Manuel Carazo. (En Fernández, León: *Colección, etc.*, T. III. San José de Costa Rica. 1883. Pp. 382-383).

(2) Pittier, H(enry): *Ensayo sobre las plantas usuales de Costa Rica.* Washington, D. C., 1908. P. 125.

(3) Stanley, Paul C.: Flora of Costa Rica. Part I. *(Field Museum of Natural History. Botanical Series.* Vol. XVIII. Publication 391. Chicago, Oct. 12, 1937. Pp. 121-122).

(4) Popenoe, Wilson and Jiménez, Otón: "The Pejibaye, a neglected foodplant of tropical America" *(Journal of Heredity.* Vol. XII, Nº 4. Washington, D. C., April, 1921).

(5) Jiménez Luthmer, María: "Contribución al estudio de las frutas de Costa Rica" *(Revista de Costa Rica.* Año II. Nos. 5 y 6. 1921. San José, Costa Rica).

(6) Ramírez Goyena, Miguel: *Flora nicaragüense. Plantas medicinales.* Managua. 1911. Pp. 823 y 934.

(7) Seibert, R. J.: "The importance of Palms to Latin America; Pejibaye a

notable example" (*CEIBA*. April 1st, 1950. Vol. I. Nº 2. Tegucigalpa, Honduras) .

(8) Stanley, Paul C.: "Flora of the Lancetilla Valley Honduras." (*Field Museum of Natural History. Botanical Series.* Vol. X. Public. Nº 283. Chicago, January 15, 1931. P. 116).

(9) Phillips, William Lyman: *The Fairchild Tropical Garden. Coconut Grove. Florida.* Catalog of Plants Growing in the Garden. Coral Gables. 1949. P. 24.

(10) Bancroft, Hubert Howe: *The native Races of the Pacific States of North America.* San Francisco. T. I. 1874. Wild Tribes. P. 759.

(11) Krieger, Herbert W.: *Material culture of the people of Southeastern Panama, based on specimens in the United States National Museum* (Smithsonian Institution. Bull. 134. Washington, D. C. 1926. P. 47).

(12) Pérez, Felipe: *Jeografía física i política del Estado del Cauca, escrita de orden del gobierno jeneral.* Bogotá. 1862. Pp. 183, 184, 185, 189.

(13) Merizalde del Carmen, Bernardo: *Estudio de la costa colombiana del Pacífico.* Bogotá. 1921. P. 146.

(14) Wassén, Henry: *Notes on Southern groups of Chocó Indians in Colombia* (Etnologiska Studier. Gotenburg. Nº I. 1935. P. 84).

(15) Alvarez Lleras, Jorge: *El Chocó. Apuntamientos de viaje referentes a esta interesante región del país.* Bogotá. 1923. P. 121.

(16) Archer,W. Andrew: "Exploration in the Chocó Intendancy of Colombia" (*The Scientific Monthly*, May, 1937. Vol. XLIV. Pp. 4, 5).

(17) Patiño, Víctor Manuel: *Oleaginosas vallecaucanas.* Cali. 1952.

(18) Wolf, Teodoro: *Geografía y Geología del Ecuador.* Leipzig. 1892. P. 425.

(19) Barret, S(amuel) A(lfred): *The Cayapa Indians of Ecuador.* (Indians Notes and Monographs. Nº 40. A Series of Publications relating to the American aborigines. Part I. New York. Museum of the American Indian Heye Foundation. 1925. Pp. 98-99).

(20) Acosta Solís, Misael: *Nuevas contribuciones al conocimiento de la provincia de Esmeraldas.* Quito. 1944. Pp. 118, 136, 292.

(21) García Borrero, Joaquín: *El Huila y sus aspectos: El aspecto histórico o racial. El aspecto político o moral. El aspecto geográfico o económico.* Bogotá. 1935. P. 62.

(22) Pittier, H(enry): *Manual de las Plantas usuales de Venezuela.* Caracas. 1926. P. 276.

(23) Balderrama, Jenaro: *Ensayo descriptivo de las palmas de los territorios de San Martín y Casanare. Presentado al ejecutivo nacional... en cumplimiento del art. 2º del contrato celebrado el 20 de diciembre de 1870.* Bogotá. 1871. Pp. 7 y 10.

(24) Freeman, W. G. and Williams, R. O.: *The useful and ornamental plants of Trinidad and Tobago.* Port of Spain. 1927. P. 87.

(25) Schomburgk, Richard: *Richard Schomburgk's travels in Brithis Guiana 1840-1844.* Translated and edited...by Walter E. Roth. Georgetown. T .I. 1922. P. 228. T. II. 1923. P. 333.

(26) Spruce, Richard: *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes... etc.* London. T. I. 1908. Pp. 223, 312, 339, 450, 483-484. T. II. 1908. P. 522.

(27) Wallace, Alfred Russel: *Palm trees of the Amazon and their uses.* London. 1853. Pp. 92-95.

(28) Bates, Henry Walter: *The naturalist on the River Amazons.* London. 1914. Pp. 290 y en 291 grabado.

(29) Barbosa Rodrigues, João: *Sertum palmarum brasiliensium; ou, Relation des palmiers nouveaux du Brésil, etc.* Bruxelles. 1903. Pp. 45-50.

(30) Le Cointe, Paul: *L'Amazonie Brésilienne.* Paris. T. I. 1922. Pp. 489-490.

(31) ——: *Arvores e plantas uteis (indigenas e acclimadas). Etc.* Belem, Pará. 1934. P. 329.

(32) Boso, José María: "Viaje hecho al partido de Larecaja por el doctor... (de Lima) el 2 de septiembre de 1821, en que se han descripto varias plantas particulares botánicamente (MS)." (En Valdizán, Emilio, y Maldonado, Angel: *La medicina popular peruana (Documentos Ilustrativos).* Lima. 1922. T. III. P. 353).

(33) D'Orbigny, Alcide: *Voyage dans l'Amérique méridionale.* Paris. 1847. T. VII. Pp. 71-74.

(34) Barbosa Rodrigues, João: *Relação das plantas expostas pelo Jardim Botánico do Rio de Janeiro. Exposição nacional de 1908.* Rio de Janeiro. 1908. Pp. 94-95.

(35) Bertoni, Moisés S.: *Las plantas usuales del Paraguay y países limítrofes, etc.* Asunción. Sin fecha. Introducción, nomenclatura y diccionario de los géneros botánicos latino-guaraní.

(36) ——*Diccionario botánico latino-guaraní y guaraní-latino, con un glosario de elementos de la nomenclatura botánica.* (Obra póstuma). Asunción. 1940.

(37) Anónimo: *Las misiones católicas en Colombia. Informes, años 1919, 1920, 1921.* Bogotá. Imp. nacional. 1921. P. 52.

(38) Karsten, Rafael: *The Civilization of the South American Indians, with special reference to magic and religion.* London. 1926. Pp. 304-305, 309.

(39) Wavrin, Marquis de: *Les jivaros réducteurs de têtes.* Récit d'exploration publié par Gaston Bunnens. Paris. 1941. P. 143.

(40) Stanley, Paul C.: *Flora of the Panama Canal Zone.* Contributions from the U. S. Nat. Herbarium. Vol. 27. Washington, D. C. 1928. P. 95.

(41) Lanchas de Estrada, Sebastián: "Diario que yo don... formo en la entrada que hago a las montañas de Yurumanguí, Naya, Cajambre, San Vicente, San Nicolás, como Capitán de la conquista de aquellos indios gentiles... etc." (En Rivet, Paul: "Un dialecte hoka colombien: Le Yurumangi." *Journ. Soc. Amér. Paris.* T. XXXIV. 1942 (1947). Pp. 4, 6, 8.

(42) ——: *Ibidem.* (En Jijón y Caamaño, Jacinto: *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana.* T. IV (Apéndices a la Primera Parte). Quito. 1945. Pp. 498 y 500).

(43) Wolf, Teodoro: *Op. cit., loc. cit.*

(44) Guerrero, Hernando: *Épocas de cosecha de frutas en el Valle.* (Estación Agrícola Experimental. Palmira. 18 de julio de 1946. Boletín de información agropecuaria Nº 1397).

(45) Humboldt, Alejandro de: *Lettres américaines de... (1798-1807). Précédées d'une notice de J-C. Delamétherie...* Paris 1905?. P. 128.

(46) Alviado, Fr. Fidelis de: "Indios ticunas" (*Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro.* Rio de Janeiro. 1945. Pp. 225, 224,223). CILEAC.

(47) Patiño, Víctor Manuel: "El maíz chococito. Noticia sobre su cultivo en

América ecuatorial." (*América Indígena.* Vol. XVI. Nº 4. Octubre, 1956. México, D. F. Pp. 319-320.)

(48) Chaves Ch., Milcíades: "Mitos, tradiciones y cuentos de los indios Chamí" (*Boletín de Arqueología.* Vol. I, T. II. P. 150. Bogotá. 1945).

(49) Rochereau, P.: "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del Occidente de Antioquia" (*Journ. Soc. Amér. Paris.* Nouv. Ser. T. XXI. 1929. Pp. 100-101).

(50) Karsten, Rafael: *Blood revenge, war, and victory feasts among the Jibaro indians of Eastern Ecuador* (Smithson. Inst. Bureau of Americ. Ethnol. Bull. 79. Washington, D. C. 1923. Pp. 6, 36, 32, 75).

(51) ——: "Contributions to the Sociology of the Indian tribes of Ecuador. Three essays." (*Acta Academia Aboensis.* Humaniora I: 3. Helsingfords. 1920. P. 7).

(52) Ortiz, Sergio Elías: *Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia.* Bogotá. 1954. P. 334.

(53) Rozo M., Darío: "Del Atlántico al Pacífico por la región ecuatorial. Viaje por el Amazonas." (*Bol. Historia y Antigüedades.* Vol. XXIII, Junio-Julio 1936. Pp. 397).

(54) Wavrin, Marquis de: *Moeurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud.* Paris. 1937. P. 67.

(55) Patiño, Víctor Manuel: "Fitofolklore de la costa colombiana del Pacífico." (*Archivos Venezolanos de Folklore.* Año II-III. Tomo II. Nº 3. Caracas. 1953-1954. Pp. 109-111).

(56) Endré, Ed.: "L'Amérique Equinoxialle." (*Le Tour du Monde.* XXXVIII. 2me. sem. 1879. Pp. 367-368, 358).

(57) Rivet, Paul: "Les Indiens Colorados. Récit de voyage et étude ethnologique." (*Jorn. Soc. Amér. Paris.* T. II. 1905. P. 193).



PLANTEAMIENTOS Y SOLUCIONES DEL PROBLEMA INDÍGENA

por ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENÓS

Summary

The theme of this article the statement and solution of the Indian problem, is of highest importance in America. Many countries of the continent have large masses of aborigines who, because of their retarded development, do not participate in national life or, if so, not in a degree that is desired.

In order to derive a correct solution of this problem, Mac-Lean y Estenós postulates that the heterogeneity of diverse Indigenous groups must first be taken into account —conglomerates ranging from primitive hunting and collecting nomads to descendents of the formidable Inca, Maya and Nahuatl cultures. Within the diverse types of native cultures, the problem requires, in a general focus, methods adapted to their several needs. The general orientation should be based on an integral criterion: partial projects of betterment producing only negative results are inadequate.

Three fundamental objectives should be embraced in an integral criterion: 1) the *land,* base of agrarian economy; 2) the *school,* foundation of spiritual liberation; and 3) *health,* basis of organic welfare. Throughout the article, each of these points are discussed at length with examples given from various countries. The views of the author coincide with those principles enunciated by Dr. Manuel Gamio, Director of the Interamerican Indian Institute, namely, agrarian repartition, the urgency of teaching natives the consumption of new products and improved techniques of production; the importance of introducing modern therapeutic methods to empirical practitioners of medicine, etc.

In termination, the author asserts that the goal of the integral solution of the Indian problem is not fully acknowledged, that some governments do not have a clear idea of its magnitude nor the urgency of its solution, concerning, as it does, all social classes of nations confronting the problem.

Nada tan apartado de la realidad histórica y de la contextura antropológico-social como la afirmación "conocer a un indio es conocer a todos". No existe esta teórica e inadmisible homogeneidad étnica, ya que un solo vocablo, "indios" —fruto de la equivocada apreciación geográfica del sitio donde creyeron haber llegado los primeros españoles que arribaron al Nuevo Mundo— cubre a inmensos sectores humanos, más de treinta millones de habitantes de la América, profundamente disímiles en sus niveles culturales, sistemas de vida y de trabajo, creencias religiosas, idiomas, mitos, usos y costumbres.

Bajo una misma denominación india, explicable por el momento histórico en que se definió, hace más de cuatro siglos, se agrupan colectividades heterogéneas e híbridas: los primitivos cazadores y recolectores de las zonas selváticas, los antropófagos en las ignotas zonas de la Amazonia, los creadores de las maravillosas culturas tolteca, azteca y maya en México, costeñas y serranas, tiahuanaquense e incaica en el Perú; los que viven desnudos en las costas del Caribe y los que se ornamentan con vistosos atavíos en otros países, los polígamos y los monógamos, los politeistas y los monoteistas, los salvajes y los artífices. Siendo tantas las divergencias y tantas las variaciones aborígenes no es posible, como lo intentó España durante su coloniaje en América, imponer una legislación *uniforme* en todas las masas indígenas. La uniformidad no podía ser la expresión jurídica de la heterogeneidad. Por eso España fracasó en su intento de incorporar al indio a la sociedad occidental. Por eso fracasarán siempre intentos análogos que no tengan en cuenta las diferencias esenciales entre el indio marítimo y el mediterráneo, el cordillerano y el selvático. Y las disimilitudes son tan marcadas que inclusive no existe homogeneidad ni aún entre cada uno de esos tipos. Así, en los indios cordilleranos, hay marcadas diferencias culturales entre los que habitan los grandes valles interandinos, las altas punas cuya monotonía da una sensación de eternidad, las cumbres inaccesibles a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar o las laderas vertientinas, transición entre la cordillera y la llanura, los montes y las selvas.

No sería exacto ningún planteamiento del problema indígena que desconociera esta realidad viviente. No sería acertado, sin ella, ningún enfoque para la solución del embolismo. Quien conozca a un indio, no los conoce a todos. Aceptar lo contrario sería incurrir en un sofisma de generalización, confundir el espejismo con la realidad, colocar fuera de foco la cuestión planteada y no lograr el objetivo que se persigue.

Treinta millones de indios, raigambre y esencia de lo más tradicional y autóctono, ancestralmente habituados a sufrir y esperar en vano, integran hoy, desde la Alaska hasta la Patagonia, el mundo propio de nuestra América; constituyen la más firme palanca del trabajo, alma y nervio del trabajo en no pocos de los países que forman la unidad geográfica del continente; han oblado a la cultura del Nuevo Mundo las innegables aportaciones que les legaron sus antepasados y que éstos forjaron a través de los siglos; viven desde hace cuatrocientos años en las más deplorables condiciones infra humanas, odiosa afrenta para la civilización; y plantean un problema de inconmensurable magnitud que urge resolver dentro de la órbita de

una legislación comprensiva, justiciera y previsora que, anticipándose a las leyes ineluctables de la gravitación histórica, evite que esos millones de parias, en su propia tierra, muertas ya todas sus esperanzas y potencialmente dispuestos a toda subversión, resuelvan, al fin, hacerse justicia por su propia mano.

Dijérase que no pocos gobiernos no tienen conciencia clara de la magnitud del problema aborigen y desconocen la urgencia de resolverlo. Los hay que se contentan con crear, para ello, instituciones de tipo burocrático o expedir leyes teóricas que revelan, a la par, las buenas intenciones del legislador y su desconocimiento de la realidad indígena. No disimulemos la gravedad de este hecho porque, por su propia naturaleza, la solución del problema no depende de la iniciativa privada sino única y exclusivamente de la acción del Estado.

El problema indígena, en su planteamiento y en su solución, debe enfocarse con un criterio *integral.* Los proyectos parciales de mejoramiento, cuando no son contraproducentes, resultan ineficaces. Tres son los objetivos fundamentales que debe perseguir esa integralidad: a) la *tierra,* base de la economía agraria; b) la *escuela,* impulso de su liberación espiritual; y c) la *salubridad,* garantía de su bienestar orgánico. Atender a uno solo de esos signos, mejorar una sola de esas calidades con preterición o descuido de las otras, es como empeñarse en escribir en el viento, arar en el mar o predicar en el desierto. Trabajo vano. Tiempo perdido. La falta de educación y la salubridad precaria nulifican cualquier alza en el nivel de la vida. Tampoco se redime al indio instruyéndolo únicamente en el alfabeto castellano o intentando adoctrinarlo en una religión cuyas esencias no entiende. Y no sólo no se les redime sino que, además, se les engaña y se les explota cuando, haciéndoles creer que ya son ciudadanos, porque apenas si deletrean y han aprendido dificultosamente su firma, se les pone ante sus ojos promesas alucinantes de reivindicación política, sin darles simultáneamente la libertad económica, las garantías sanitarias, el standard de vida y el nivel cultural que reclaman.

No basta, asimismo, lograr una elevación del nivel de vida económica del indígena, dotándolos de tierras nuevas o devolviéndoles las que fueron suyas o de sus antepasados, si esa plausible tarea no va aparejada simultáneamente de una intensa campaña educativa que capacite al indio para el uso y disfrute de su nueva vida porque, de lo contrario, o no sabrá hacer que la tierra rinda apreciables coeficientes en la producción o, lo que sería peor, bajo la atracción irresistible de los vicios ancestrales, quien haya obtenido una mayor porción en el reparto la utilizará negativamente en alcoholizarse o en el juego de envite. Y es, a la postre, tarea imposible mejorar siquiera en algo

las pésimas condiciones de salubridad entre gentes que económica y educativamente no están aptas para recibir y aprovechar esas mejoras.

Marquemos, pues, los hitos del itinerario en el planteamiento del problema.

1) Tierras para los indios

El problema del indio es fundamentalmente el problema del campo. Al indio hay que buscarlo en la tierra donde ha nacido, en la tierra que desde hace siglos trabaja de sol a sol y que no es suya y debe dársele allí mismo las oportunidades de superación que él necesita y merece.

Hay países en América Latina (Perú, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Centro América, etc.) en los que el latifundio impera sobre las áreas de densa demografía aborigen y que casi siempre ha sido formado con el despojo de las tierras indígenas. Restituir esas tierras a los indios, sus legítimos dueños, es un deber elemental.

Hay, en nuestro continente, países en los que sobreviven formas anacrónicas de servidumbre feudal como el yanaconaje, la aparcería, el pongaje y ciertas modalidades del arrendamiento de tierras cuya abolición es indispensable para libertar al indio de la explotación económica que hoy lo flagela.

No basta, es cierto, dotar a los indios de las tierras cultivables que necesiten y restituirles las que les fueron arrebatadas. Es imprescindible, a su vez, dotarlos de los elementos técnicos y económicos que estimulen y perfeccionen los cultivos; ayudarlos en el mejoramiento de la técnica agrícola, familiarizándolos con el uso de la maquinaria donde sea posible hacerlo y organizando cooperativas de producción en las que participen grandes contingentes de aborígenes; irrigando las zonas áridas, así como aquellas otras en las que sólo el riego artificial pueda garantizar una productividad intensa; establecer el crédito agrícola indígena y suministrarlo a las colectividades, aprovechando la experiencia elocuente de México, mediante la organización de un sistema adecuado, a través de instituciones centrales de crédito que establezcan en todo el país una amplia red de organizaciones indígenas que tengan capacidad para obtener créditos y asuman la dirección de la economía agraria aborigen; establecer o incrementar las comunicaciones que pongan en contacto a las zonas indígenas con los grandes centros de población nacional; electrificar, en la medida de lo posible, las zonas indígenas, ya sea mediante la prolongación de las líneas eléctricas de los grandes sistemas nacionales de energía o el establecimiento de generadoras locales, a fin de que los aborígenes utilicen la

energía eléctrica —como está ocurriendo en los EE. UU.— en su transformación agraria, técnica y económica; y, en fin, fomentar la pequeña propiedad agraria, individual, del indio, sin desmedro del respeto y protección que debe merecer su organización tradicional comunitaria.

No deben existir más tierras ociosas e improductivas. Deben abolirse las relaciones feudales entre la tierra y el hombre allí donde todavía subsiste el latifundio. Urge rehumanizar al indio que trabaja la tierra para que deje de ser lo que hasta ahora sigue siendo: siervo, pedazo de la gleba, animal de labranza sin derechos humanos.

La agricultura es la columna vertebral de no pocos países de nuestro continente y, a pesar de serlo, se constata en ellos un "divorcio agrario", pugna entre la tierra y el hombre, en el que la propiedad rural, mal organizada y peor distribuída, no cumple, a despecho de los dispositivos teóricos de la Constitución, ninguna función social.

No podemos prescindir en América ni de la tierra, ni del indio. Intentar hacerlo equivaldría al absurdo de tratar de abolir nuestra propia historia, nuestro pasado, nuestro presente y nuestro porvenir. No olvidemos que la tierra fue el nervio motor de nuestros impulsos libertarios. No olvidemos igualmente que al indio tampoco se le concibe sin su tierra y que el indio es la médula de nuestro pueblo, una de las raíces de nuestra cultura, la esencia de nuestra historia. Por eso la causa agraria es, en última instancia, la historia de nuestro pueblo, en su afán de vencer injusticias y destruir privilegios.

Falta en el Perú, y ya es tiempo de realizarla con resolución y con fe, la reforma agraria indígena que reconquiste la riqueza nacional para sus legítimos dueños y que eche las bases de un amoroso sentido de justicia entre el hombre y la tierra. Hay responsabilidades que no pueden ni deben seguir eludiéndose indefinidamente. La reforma pacífica debe anticiparse a la revolución violenta y evitarla. Que las leyes previsoras den a los indios, en plena paz, lo que les pertenece, lo que por derecho les corresponde, antes de que esos millones de hombres, llegando ya al tope su desesperanza, resuelvan, como ya lo hicieron en México, hacerse justicia por sí mismos durante tantos años de violencias, de sangre y de exterminio.

A quienes teniendo la obligación de afrontarlo, miran con indiferencia, desgano o escepticismo el problema indígena, habría que recordarles la sabiduría filosófica de la sentencia: "Es más tarde de lo que creemos".

Necesidad ineludible para los pueblos sub-desarrollados, obligación cuyo incumplimiento significa grave responsabilidad para el presente y el porvenir, es la reforma agraria especialmente en aquellos países de economía retrasada. Comprendiéndolo así, la Organización de las

Naciones Unidas (ONU) practicó, por conducto de sus organismos técnicos, un estudio completo de este problema en el mundo. Se comprobó entonces que los defectos de la estructura económica, en el orden agrario, constituían un obstáculo, hasta ahora insalvable, para el desarrollo de no pocos pueblos.

Entre las conclusiones de ese estudio, magistral y exhaustivo, hay una de particular interés. Dice así:

> "En muchos países, sobre todo en Bolivia, Chile, Guatemala y Perú, son características las relaciones entre el patrón y el arrendatario, en virtud de las cuales éste recibe una parcela para que la cultive a cambio de un número determinado de días de trabajo por semana en el latifundio. Ese tipo de relaciones va unido a condiciones sociales deficientes y al bajo nivel de vida de los trabajadores agrícolas."[1]

La reforma agraria plantea, pues, de inmediato la realización de los siguientes objetivos:

1) abolir el efectivo estado de servidumbre en que yace la población aborigen, especialmente en aquellos países como los nuestros en los que tiene alta presión demográfica;

2) concluir con el latifundio que representa la expresión antisocial de la propiedad de la tierra, nacionalizándolo mediante la expropiación justipreciada; otorgando a sus propietarios, por concepto indemnizatorio, Bonos de la Deuda Agraria, garantizados por el Estado y que devenguen un interés legal;

3) distribuir las tierras entre los campesinos que no las tengan y que las necesiten para el sustento diario de sus familias; y

4) restituir a las comunidades indígenas las tierras de las que fueron despojados y que legítimamente les pertenecen.

La indemnización mediante bonos del Estado ha sido usada en diversos países en los distintos continentes y ha servido de legítimo respaldo a las distintas leyes de reforma agraria. En bonos se solventó en *Grecia* la ley promulgada el 29 de diciembre de 1917 obligando a los propietarios a ceder al Estado el quinto de su propiedad gratuitamente y el resto mediante expropiación, indemnizada en bonos pagaderos en treinta años; *Yugoeslavia* expidió la ley del 25 de febrero de 1919 nacionalizando las tierras e indemnizando a sus propietarios en bonos del Estado, al cinco por ciento de interés anual redimibles en

---

[1] Organización de las Naciones Unidas. "Reforma Agraria. Defectos de la Estructura Agraria que impiden el desarrollo económico." Informe evacuado por la Comisión de Expertos.

20 años; *Checoeslovaquia* financió su reforma agraria, preconizada por el Presidente Masaryk y por Benes y ordenada por ley del 8 de abril de 1920, con bonos del Estado; *Bulgaria,* al nacionalizar las tierras, por ley del 6 de mayo de 1921, ordenó que la indemnización fuera pagada en parte por los campesinos beneficiados y en parte por el Estado, mediante bonos; *Finlandia* indemniza con bonos que devengan el 7 % de interés anual; *Rumanía* nacionaliza las tierras por ley del 27 de julio de 1921 que ordena la indemnización con títulos del Estado al 5 % de interés anual, amortizables en 50 años, con cargo a un fondo especial, formado con el aporte del 33 % del campesino beneficiado y el 67 % del Estado; *Chile,* en su Ley 5604, promulgada el 15 de febrero de 1935, empréstito interno, establece la garantía fiscal de trescientos millones de pesos, títulos al 6 % de interés anual y al 1 % de amortización acumulativa; *Paraguay,* por decreto-ley Nº 1060, expedido el 5 de mayo de 1936, emite los "Bonos de la Reforma Agraria" al 5 % de interés y 2 % de amortización anual acumulativa; *Turquía* expide en 1945 su Ley de Reforma Agraria dando tierras a los campesinos que carecían de ellas o no las tenían en cantidad suficiente, expropiando para ello los latifundios y efectuando las indemnizaciones con bonos del Estado, al 4 % de interés anual, amortizables en veinte años; *Puerto Rico* ha redistribuido mejor sus tierras, expropiando no pocas de ellas y entregándoles a sus propietarios, por concepto indemnizatorio, bonos del Estado; *Guatemala* en su Ley de Reforma Agraria autoriza la expropiación de tierras y su indemnización en "bonos de la reforma agraria" que perciben el 3 % de interés anual; *Bolivia,* en su Ley de Reforma Agraria (1953) establece también la expropiación de tierras y la indemnización a sus propietarios mediante bonos del Estado; y *Corea del Sur* emprendió también su reforma agraria, inspirada por las directivas de los EE. UU. expropió las tierras necesarias e indemnizó a sus propietarios en bonos del Estado.

2) Objetivo económico: aumentar el poder adquisitivo de los indígenas

El inconmensurable y desequilibrado engrandecimiento material de los grandes centros urbanos, expresión de su fuerza expansiva vertical u horizontal, contrasta con el estancamiento perjudicial y, más aún, con la despoblación y por ende el retroceso de los pueblos rurales aborígenes.

Frente a la elevación de los salarios de los obreros urbanos y semiurbanos, motivada en gran parte por el ritmo de la creciente carestía de la vida, permanecen estacionarios o suben en mínima proporción

los salarios de los campesinos que, en su inmensa mayoría, son indios y mestizos como si ellos no tuvieran las mismas necesidades vitales —alimento, vestido y vivienda— que los hombres de la ciudad y como si todos estuviésemos ya resignados a contemplar impasibles las miserables condiciones de vida de la población autóctona.

El indio produce lo que consume y consume lo que produce. En otras palabras, no existe para la economía nacional. Es un ser muerto. Ni produce para el país, ni consume lo que el país produce. Está ausente, por lo mismo, de los mercados nacionales de abastecimiento y de consumo. Y vegeta en la más deplorable de las autarquías.

Un plan de acción, indispensable en el enfoque y en la solución del problema indígena, exige aumentar, con la urgencia que el caso requiere, los miserables medios de adquisición de esos millones de seres desvalidos, mantenidos en la ignorancia, agobiados por la desnutrición y la secuela de las enfermedades; y paralelamente enseñarles a emplear esos medios en procurarse una existencia menos dura, cruel, amarga y abandonada de la que están viviendo.

El poder adquisitivo de las grandes masas indígenas es cero en casi todos los países de América. Grave peligro entraña en prolongar esta situación. Hay que dinamizar cuanto antes toda esa carga muerta en la economía nacional. Hay que crearle al indio necesidades de trabajo primero y de consumo después, llevando a los campos la técnica, la maquinaria y cuantos elementos abrevien tiempo y esfuerzo. Hay que elevar, en otros términos, el poder adquisitivo de los indígenas.

Proyecciones incalculables, en todo orden, tendría el aumento de ese poder adquisitivo. Humanizaría al indio, condenado hasta ahora a vegetar y morir en las más deplorables condiciones infra-humanas. Incrementaría la producción agraria en proporciones no previsibles. Se aceleraría enhorabuena el pulso de la economía nacional en nuestros pueblos sub-desarrollados, con las vigorosas inyecciones de trabajo, savia vivificante aportada por millones de aborígenes. Resurgirían sus artes y sus industrias, si se refacciona a los productores, se mejora la elemental técnica mecánica que complementa la manual en la manufactura de esos productos, manteniendo el sello artístico peculiar que le imprime la personalidad del fabricante; se aumenta la actual producción; y se introduce la de artículos similares que la industria indígena no produce.

Los EE. UU. invierten cientos de millones de dólares importando de Europa, Asia y América Latina objetos artísticos-utilitarios que generalmente son de producción manual. El mercado estadounidense está aún virgen para la producción indígena en gran escala. Deben

saber los indígenas, cuyas tradiciones artísticas y habilidades manuales están ejecutoriadas, que un vasto mercado está esperando sus afanes de creación. Y sobre todo deben saberlo así quienes están en la obligación ineludible, pero incumplida hasta hoy, de forjar el más premioso de los objetivos económicos: elevar el poder adquisitivo de los millones de indios, desintegrados hasta ahora de la vida nacional.

3) Educación indígena

Todo conglomerado humano, cualesquiera que sea el peldaño que ocupe en la gradiente cultural —salvajismo, barbarie o civilización— posee un conjunto de ideas, sentimientos y costumbres, forja un determinado concepto de la vida, un ideal colectivo y un tipo de hombre para realizarlo. Crear ese tipo humano es un proceso social en el que actúan los patrones culturales, las experiencias acumuladas y las modalidades todas del grupo. La capacitación del individuo para la vida social es obra de la educación.

El indio requiere su pedagogía propia, métodos propios de enseñanza y maestros propios. Un magisterio de indios para indios. Una larga experiencia acredita la absoluta ineficacia de esas escuelas oficiales o particulares, con planes de estudio teóricos y verbalistas, casi uniforme para todo el país, sin adecuación práctica a gentes y a lugares, completamente exótico para el ambiente indígena porque no tomaban en cuenta ni la sicología del aborigen, ni sus formas de vida individual y colectiva, ni su probable destino. Igualmente negativa es la acción de aquellos maestros, egresados de cualquier escuela normal, ajenos a esas realidades, ignorantes de los idiomas nativos, desconocedores de las características del indio, que no aman la tierra, ni saben para qué enseñan tantas cosas inútiles y fácilmente olvidables después.

Más que *instruir* al indio, hay que pensar en *educarlo*. No basta enseñarle a leer y escribir para redimirlo, hacerlo ciudadano e incorporarlo a la vida civilizada. Con frecuencia ocurre —tal, por ejemplo, el caso del Perú— que el indio "leído y escribido" se desadapta poco a poco de su medio social, cree que ha adquirido jerarquía de superioridad en relación con la familia y la sociedad autóctonas, se desapega de su comunidad y casi siempre deviene en tinterillo y explotador de sus propios hermanos de raza. Más que instructores, sobre todo de esos que carecen de auténtica cultura, que tienen la superstición del método y son incapaces de proyectar su fuerza anímica más allá de las aulas, los aborígenes requieren *educadores* que se adentren en la vida de sus alumnos, comprendiéndolos, estimulándolos y mostrándoles la vida en todo lo que ella tiene: riqueza de tradiciones que vienen del pasado,

impulso de creación que se gesta en el presente y flecha de esperanza disparada hacia el futuro. Que el indio vea y sienta en su escuela el reflejo de su hogar y de su sociedad, la expresión de su ambiente, la virtualidad de su nación, el empeño de unir y de perdurar en unidad.

El fondo sicológico del indio, incomprendido generalmente para el hombre de occidente, puede modificarse por la educación, una vez encontrada la raíz de su esencia espiritual.

Yerran quienes creen y afirman que "conociendo a un indio se conoce a todos ellos". La mentalidad, la sicología, las costumbres y las posibilidades varían entre los innumerables grupos étnicos que forman las masas indígenas desde Alaska hasta Patagonia y desde el Pacífico hasta el Atlántico. Más aún. Esas variaciones se comprueban entre grupos distantes y aislados de una misma raza. En Argentina, por ejemplo, y como este caso podríamos citar otros tantos, hay notorias diferencias entre los indios de Jujuy, los de Formosa y los de Neuquén.

No es posible, porque sería contraproducente, que exista la "escuela única" para indios y para occidentales, para autóctonos y para importados. La escuela debe ser india. Debe serlo porque el aborigen requiere una educación especial y distinta de las otras razas, en un ambiente que sea el suyo propio y en donde él no se sienta foráneo, disminuído u hostilizado por los prejuicios étnicos; escuela amoldada a su propia sicología, respetuosa de sus tradiciones y creencias, que imparta su enseñanza, con maestros indios, en el familiar idioma nativo.

El *maestro indígena* debe ser un líder de la causa social en los medios rurales; propulsar la capacitación económica de esos ambientes para elevar el standard de la vida aborigen; aculturar a sus hermanos de raza, educándolos e instruyéndolos; difundir en campos y villorrios el fraterno mensaje de redención espiritual; y arraigar en el alma indígena la firme convicción de "sus sentimientos de nacionalidad, la auténtica conciencia de su valor como legado histórico y sus esperanzas en un mañana más próspero y humanamente feliz".

La *escuela india,* sin embargo, tampoco puede ni debe estar ceñida a pautas uniformes o a sistemas generales porque los aborígenes requieren sistemas educativos diversos, amoldados a cada uno de los grupos étnicos a los cuales pertenecen. Toda reforma escolar, por lo mismo, para que sea eficaz, deberá diversificarse, acondicionándose a las calidades sociales y étnicas de cada grupo de aborígenes. De lo contrario, todo sistema educativo general, aun siendo indigenista en su esencia, está condenado al fracaso por no adaptarse a las peculiaridades de cada región, a la sicología de cada unidad racial.

El maestro mexicano Lic. Mendieta y Núñez, en certera expresión, aplicable a todas las latitudes aborígenes de América, afirma:

> "El medio indígena obra poderosamente sobre el niño contrarrestando los posibles efectos de la instrucción sobre su mentalidad. Millares y millares de indios aprenden castellano, a leer y escribir, operaciones aritméticas y elementos y generalidades sobre historia y ciencias naturales; por ello, no obstante, al salir de la escuela y durante el resto de su vida continúan dentro de la cultura indígena; ésta los reabsorbe de tal modo que no muestran en su forma de vida, en su comportamiento social, señales apreciables de ningún cambio específico, operado por la *instrucción:* continúan vistiendo calzón y camisa, calzando huaraches o andando descalzos, usando sombrero de palma, habitando los mismos jacales, alimentándose igual que antes de haber pasado por la escuela, con idénticas supersticiones y costumbres íntimas y maneras de trabajo y actitudes frente a la vida. La fuerza de la educación sobre la instrucción se demuestra en nuestros mismos medios indígenas, pues si en ellos es reabsorbido el indio instruído en la escuela, ello se debe a que la escuela *instruye,* en tanto que la comunidad *educa.*" [2]

En México se realiza una trascendental experiencia de educación indígena para asimilar los grupos aborígenes a la vida nacional, en su empeño de integrar la nacionalidad mexicana cuyo núcleo formativo es el complejo de la cultura occidental del cual participa la población no india en mayor o menor grado. Para cumplir esos altos objetivos se han creado el *Instituto Nacional Indigenista* filial del Instituto Indigenista Interamericano, las *Escuelas Rurales,* las *Misiones Culturales,* los *Internados Indígenas,* los *Centros de Cooperación Económica* y los *Centros de Coordinación Indígena* cuya trayectoria funcional es un entrevero de éxitos y decepciones, pero en todo caso riqueza de experiencia aleccionadora y ejemplo elocuente para otros países de nuestra América, como el Perú, como Bolivia, como Ecuador, como Guatemala, que afrontan el problema de la reincorporación del indio a la vitalidad nacional.

El *ideario educativo del indio* comprende múltiples procesos, todos ellos realizables. Captando la esencia de las fuerzas telúricas, que se continúan en el hombre y afloran en sus emociones, la *región* debe estar siempre presente en agro y hogar, paisaje y espíritu. Por lo mis-

---

[2] Lucio Mendieta y Núñez, "Política Cultural Indigenista".—Revista *América Indígena,* Vol. III, Nº 3.—México, D. F., julio, 1943.

mo que el indio es un "pedazo de tierra" —usamos la frase de Ratzel aplicable al hombre— aunque en la mayor parte de los casos no sea propietario de la tierra que trabaja, la educación debe considerar primordialmente el aspecto *económico-agrario* y tener, dentro del mismo, un contenido agro-pecuario; impartir conocimientos fundamentales para una mejor actividad agrícola —cultivo técnico de la tierra, aplicación del maquinismo en la medida de lo posible, perfeccionamiento de las herramientas manuales, crianza de ganado y aves de corral, etc.— todo ello con tendencia a una mayor productividad.

El instrumento de la enseñanza debe ser el *idioma:* utilizar la lengua nativa para penetrar en el mundo de la afectividad indígena, llevándole los mensajes de la cultura que él desconoce; y usarla, además, para castellanizar al indio, requisito indispensable si se desea incorporarlo a la nacionalidad. No basta alfabetizar al niño indio, enseñándole una cantidad de palabras castellanas que le sirven para expresarse en nuestro idioma, ni que luego se le reciten trozos literarios que no estén al alcance de su mentalidad. La lectura y la escritura no deben ser la única, ni la principal función de la escuela rural. Tengamos presente, además, que los niños indios poseen igual capacidad de asimilación que los niños de las otras razas. Yo he escuchado a los maestros de indios, tanto de México como del Perú, elogiar la inteligencia de sus discípulos, su ansia de conocimientos, su afán de superación, sus aptitudes artísticas. Mi propia experiencia magisterial reafirma esos conceptos. En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú, tuve algunas veces alumnos provenientes de las comunidades indígenas. Fueron sobresalientes.

La *escuela india* debe estimular también las virtudes primarias de la raza, su potencialidad artística, el acervo de sus canciones, danzas, cuentos, leyendas, de su folklore para provocar una nueva floración de realizaciones originales y plenas de vitalidad; tecnificar e incrementar las pequeñas industrias locales con tendencias al abastecimiento nacional; y arraigar en las costumbres individuales y colectivas las prácticas —tan lamentablemente descuidadas ahora— de la higiene diaria, mediante una labor de convencimiento, en el sentido de que sin ella no se podrá vivir humanamente, ni garantizar al cuerpo una buena salud y al espíritu un buen ánimo para el trabajo cotidiano.

Deberá, en fin, la escuela india promover la organización social de núcleos indígenas para constituir las asociaciones comunales que cooperen con la escuela rural y acentúen su función social.

Corresponde, en síntesis, a la escuela india una trascendental misión: devolverle al indio su sentido humano, terminar con la despersonalización que lo abate, darle la jerarquía que merece y rehabilitarlo

de la postración en que lo ha sumido el viacrucis de su peregrinaje a través de los siglos.

4) Salubridad

Cuatrocientos años de miseria, desnutrición, carencia de higiene, falta de asistencia médica y una terapéutica primitiva, generalmente inocua y no pocas veces perjudicial, explican los muy altos coeficientes de mortalidad y morbilidad entre los indígenas. Lo extraordinario y explicable sólo por la pujante vitalidad de la raza autóctona es que, pese a ese cúmulo de factores negativos, alcance aún a treinta millones de individuos la presión demográfica de los aborígenes de América.

No se podrá reintegrar al indio a la vida nacional mientras no se realice una intensa, sistemática y permanente campaña sanitaria que resguarde el capital biológico que el aborigen representa.

En las *ciudades,* hasta las cuales llegaron numerosos indios que abandonaron el solar nativo, alucinados por el artificioso trajín de los grandes centros urbanos, es posible, con relativa facilidad, emprender una campaña sanitaria porque se cuenta con los elementos para hacerla: hospitales, farmacias, servicios médicos, asistencia social. En esas ciudades, que frustraron sus esperanzas, los indígenas viven en las más deplorables condiciones, de día en los talleres, fábricas u otros trabajos sedentarios y de noche hacinados en paupérrimos cuchitriles; con una alimentación deficiente y de escasa o nula potencialidad vitamínica; alcoholizándose cotidianamente para ahogar así sus frustraciones y personalidades; diezmados por las enfermedades y sin medicinas para curarlas pues el alto costo de la vida y los bajísimos salarios que perciben les impide adquirirlas; sin aire puro que oxigene sus organismos golpeados a diario por el trabajo rudo; y sin los ejercicios físicos, indispensables para el bienestar orgánico, de los que ellos disfrutaban cuando eran campesinos y de los que ahora se ven privados como engranajes insignificantes de la gigantesca maquinaria urbana porque apenas el tiempo les alcanza para cumplir sus obligaciones de trabajo y atender sus más premiosas necesidades.

Existen numerosos *poblados* indígenas que están en relación más o menos próxima con las urbes. No es fácil en ellos emprender con éxito una campaña sanitaria, obstaculizada siempre por las creencias míticas de los aborígenes; por la acción, casi siempre nociva, de los curanderos y brujos que gozan, desde antiguo, de muy arraigado prestigio en las colectividades indígenas; por una farmacopea empírica, casi siempre de origen vegetal, originada en los remotos tiempos prehispánicos; por la falta de médicos, ya que la mayor parte de ellos

prefieren concentrarse en las grandes ciudades por las perspectivas económicas y las posibilidades de ascenso social que ellas brindan.

Hay otra categoría de indios más inferior aún, que acusan un más acentuado primitivismo, que deambulan en las lejanas zonas selváticas, sin relación con los blancos o mestizos o apenas en contactos esporádicos con los mismos. Entre ellos, doloroso es confesarlo, toda campaña sanitaria es, por el momento, imposible. Prolegómeno de la misma, cuya realización encontraría sin duda fuertes resistencias, tal vez obstáculos insuperables, sería concentrarlos en poblados. Pueda tal vez ser útil para este empeño la experiencia de la Colonia. En esa época, en algunos virreynatos —el del Perú, por ejemplo— los indios fueron concentrados en "reducciones", impidiendo que se desperdigaran por los campos, para cobrarles los tributos. Las "reducciones" de hoy tendrían una finalidad más elevada: cautelar la salud de esos desvalidos sectores demográficos, contrarrestando las altas cifras de mortalidad y morbilidad que los afectan.

Obtenida la concentración indígena advendría otra tarea: su aculturación gradual y, con ella, mediante una acción persuasiva e inteligente, su aceptación voluntaria a la intervención médica.

En los altiplanos del Perú, Bolivia y Ecuador, entre los tres mil y cuatro mil metros de altura sobre el nivel del mar, viven aproximadamente siete millones de indios, alejados de los centros urbanos y en regiones de difícil acceso. La Organización Mundial de la Salud afirma que la mortalidad infantil en esas zonas es la más elevada del mundo.

En algunos países como México y el Perú, hermanos gemelos desde la prehistoria, las culturas indígenas exaltaron las virtualidades de la llamada *medicina primitiva o tradicional* que hasta ahora supervive, con muy profundas raigambres, en las comunidades aborígenes, institución que es el patrimonio de los grupos sub-desarrollados y, en gran parte también, de las clases desheredadas de la nación. Basada más en lo emotivo que en lo racional, fruto de un proceso de aculturación que interpretó en un todo integral el empirismo de la medicina aborigen prehispánica y la media ciencia de la medicina europea medioeval, importada a la América, entrevero de las dos formas de medicina, la primitiva y la científica, los patrones sanitarios de las comunidades indígenas, cimentados a través de los siglos, robustecidos por la experiencia mítica, otorgan al *curandero* la alta categoría de un personaje de relieves inconfundibles. No conocen la entraña de la mentalidad indígena quienes creen —inclusive no pocos médicos— que es posible realizar en los agregados aborígenes campañas sanitarias que combatan, excluyan o ignoren al curandero. Nada tan alejado de la realidad. La medicina "primitiva" es el patrimonio de las comunidades indígenas

y el *curandero* es el depositario del acervo tradicional, la única persona a la que los indios acuden, plenos de fe, en caso de enfermedad. Debe tenerse muy en cuenta que la medicina "tradicional" está más o menos integrada dentro del sistema y prácticas religiosas de la comunidad y que el curandero, depositario de la sabiduría médica o de parte de ella, tiene a menudo, como ocurre en los agregados indígenas de México, el carácter de persona sacra y no pocas veces desempeña cargos en el gobierno religioso del grupo local.

Agrégase a ello una nueva dificultad proveniente de las limitaciones que imponen las ideas religiosas predominantes en las comunidades aborígenes, muchas de las cuales consideran tabús algunos alimentos esenciales o ciertos días de la semana en que cualquier curación tiene el significado de un reto o desafío a la divinidad, o determinados lugares, particularmente manantiales en su nacimiento, a los que atribuyen ser morada de algún dios. De ahí que los indios resistan, aún con violencia, el intento científico de proteger esos manantiales contra las contaminaciones.

Nueva dificultad, a veces insalvable, al plan de innovación sanitaria, se encuentra en la *incapacidad económica* de grandes masas de población aborigen para pagar los servicios del médico en signos monetarios, lo que imposibilita, además, el establecimiento del médico liberal, de actitud individualista, en el ámbito rural o en el pequeño poblado urbano.

Y, por si fueran pocos y adjetivos los anteriores obstáculos, que son sustantivos y son muchos, debe agregarse una piedra más en el camino difícil de la redención sanitaria del aborigen: la *actitud de los médicos*. El indio no es un paciente como todos, ni puede ser considerado en términos de generalidad. El indio es un paciente sui-géneris. Un paciente especial. Si se quiere tener éxito en la curación de un indígena enfermo, el médico no puede aplicarle el mismo tratamiento seguido con un paciente no indio. El médico debe tener muy en cuenta la *costra mítica* que cubre por completo la personalidad del aborigen. Arrancársela de un jalón sería de todo punto contraproducente. Lo único que se conseguiría es que el indio desconfiara del médico, lo considerara un enemigo y rehuyera su presencia.

No proceden, por lo mismo, acertadamente los médicos que, llevados por sus propios y espontáneos impulsos, en un proceso de infravaloración de lo síquico, menosprecian el factor puramente emotivo del paciente indígena, al escucharle, por ejemplo, relaciones de extrañas causalidades mágicas o la mención de entidades nosológicas tradicionales —como el espanto, la alferecía y la bilis— de las cuales no tenía noción alguna. Menos aún se justifica la actitud de aquellos mé-

dicos rurales que persiguen a los curanderos, ejercitando violencia contra ellos, haciéndolos encarcelar, negándose a aceptar ideas o patrones de acción no racionales y provocando con ello la resistencia explicable de la masa indígena, su hondo resentimiento y su repudio definitivo a la medicina occidental.

Los médicos deben considerar no sólo esa "costra mítica" sino, además, las *características individuales del paciente indio.* No reparan en ello los facultativos —y no son pocos— que, adoptando una estereotipia de clase, mantienen una actitud de prepotencia frente al paciente aborigen como si se tratara de un veterinario ante una acémila; lo caracterizan como un ente integrado a un grupo y no dotado de una personalidad particular; lo regañan hasta el insulto si no entiende el contenido y la aplicación de las recetas, suministradas en un idioma que el aborigen apenas si comprende defectuosamente; llega, a veces, en forma inconsciente, hasta la crueldad en sus curaciones, sin reparar en el dolor que provocan, en la creencia de que el indio tiene muy escasa sensibilidad; y, tratándose de las mujeres, practica la exploración física, rutinaria en las consultas ginecológicas, sin tomar en cuenta las reglas y los sentimientos de pudor que rigen entre los indígenas. Todos esos prejuicios racistas, que atribuyen a los aborígenes una inferioridad innata, explican el fracaso de los médicos en las relaciones profesionales con las poblaciones indígenas, su incapacidad para conquistar simpatías porque sólo siembran y cosechan malquerencias y su impotencia para cumplir en esos agregados su función social.

La *experiencia de México* es sumamente provechosa y aleccionadora. La Revolución de 1910 cambió el epifoco de interés, desplazándolo del individuo a la comunuidad, fundando así las bases para el desarrollo de la asistencia y de la salubridad en las comunidades rurales. Atendió preferentemente a las campañas preventivas, en razón de su menor costo y de sus óptimos resultados. Con ayuda de la Fundación Rockefeller, en 1928, multiplicó las agencias especializadas en trabajos de higiene y salubridad, intensificando en distintos lugares campañas sanitarias hasta lograr la erradicación de endemias y epidemias como la fiebre amarilla y la viruela, así como el abatimiento de la morbilidad de plagas como el paludismo.

Afrontando el problema de la defectuosa distribución de los médicos, de su concentración en los grandes núcleos urbanos y de su ausencia de las zonas rurales, a pesar de que en estas últimas vive el 69 % de la población total del país, México estableció, a partir de 1936, año en que se celebró el Primer Congreso Nacional de Higiene Rural, un organismo importante: la *Escuela Superior de Medicina Rural.* Un

convenio celebrado entre las autoridades sanitarias del Estado y la Universidad Nacional estableció una medida plausible, digna de ser imitada en otros países que confrontan igual problema: los médicos, al terminar sus estudios, están obligados a ejercer su profesión en las comunidades indígenas, en distintos lugares del agro mexicano, durante seis meses, lapso en el cual el Gobierno corre con su sostenimiento. Mientras no se cumpla este requisito no se expide el título profesional a los médicos recién recibidos.

Tres tareas principales, aparte de su misión específica, se le asignan al médico durante su permanencia en el agro: 1) realizar la exploración sanitaria en la zona de su trabajo, obteniendo no sólo los datos importantes para la epidemiología sino también los relativos al medio físico, económico y formas de vida de la comunidad; 2) llevar a cabo campañas sanitarias preventivas, a base de vacunaciones, especialmente contra la viruela, la difteria, la tos ferina y las infecciones provocadas por la ingestión de alimentos contaminados; y 3) divulgación de la medicina curativa, permitiéndoseles el ejercicio privado de su profesión y el cobro de emolumentos de acuerdo con la capacidad económica de la comunidad.

Un plan de construcción de *hospitales rurales*, que tan necesarios son en esas áreas de tan densa demografía aborigen y, a pesar de ello, tan abandonadas por la ciencia, debía, en un futuro inmediato, mantener la formación profesional de los médicos rurales al ritmo de los adelantos de la medicina científica.

En 1937 se fundó la *Escuela Superior de Medicina Rural*, adscrita al Instituto Politécnico Nacional, con el propósito de capacitar a los individuos provenientes de las comunidades rurales, indígenas o no indígenas, y a fin de que ellos, después de obtener su preparación médica permanecieran en sus comunidades de origen, ejerciendo la medicina científica. Todos los egresados de esa Escuela están obligados a trabajar durante los primeros años de su ejercicio profesional en las comunidades de origen.

Complementaron este sistema los *Servicios Médicos Ejidales* creados para las áreas hasta las que no llegaban la acción y la influencia de las Unidades Sanitarias y Centros de Higiene. Actuaron al principio bajo la dirección del Banco de Crédito Ejidal y pasaron posteriormente a depender, como era más lógico. de la Secretaría de Salubridad y Asistencia. Desafortunadamente la acción benéfica de los Servicios Médicos Ejidales sólo elcanza a las comunidades indígenas organizadas en ejidos. Las otras, que siguen subsistiendo bajo el antiguo régimen comunal, están bajo la asistencia de un "departamento médico", encargado de suministrarles auxilio y cuyos servicios son, en

realidad, de muy limitados efectos por su insuficiencia económica presupuestal.

El *plan de acción sanitario en la población indígena,* afrontando resueltamente todas las dificultades ya conocidas, pero no insuperables, debe comprender: a) la formación de un personal especializado en el tratamiento sui-géneris que, debido a su mentalidad mítica, requieren los pacientes indígenas; b) la obligación ineludible de todos los egresados de las Facultades o Escuelas Médicas, como requisito indispensable para obtener su título profesional, de prestar sus servicios, por cuenta del Estado y por un tiempo prudencial —dos o tres años— en las zonas rurales; c) la comprensión previa a las ideas y patrones de acción no racionales a fin de impedir que ellas, en los agregados aborígenes, levanten barreras de resistencia a la acción de la medicina moderna, considerando, entre otros puntos, que el curandero es sólo un eslabón en el engranaje compuesto de partes interconectadas que funcionan como un todo integral y procurando utilizarlo, aún en el radio de sus limitaciones, como un auxiliar que puede impedir, porque tiene condiciones para ello, las poderosas reacciones defensivas de una comunidad que da validez y soporte a la medicina primitiva; d) el abaratamiento de los medicamentos para ponerlos al alcance de las comunidades indígenas subdesarrolladas que basan su mantenimiento en una economía de simple subsistencia y de aquellas familias indígenas con ingresos monetarios increíblemente bajos; e) la adecuada innovación de su actual régimen alimenticio, modificándolo por otro que sea rico en potencialidad vitamínica; f) una vivienda que no presente el triste espectáculo de esos galerones o cobertizos donde las gentes se apiñan con promiscuidad malsana y peligrosa, en suelos de tierra suelta y faltos de drenaje, propicios a la contaminación de enfermedades, recomendándose el empleo de ventanas para aumentar la luz y la ventilación, en vez de contentarse con la única puerta que poseen esas viviendas paupérrimas; g) una persistente campaña de desalcoholización que empiece sustituyendo los nocivos alcoholes destilados por bebidas de baja graduación alcohólica; h) una campaña igualmente activa para desarraigar los hábitos nocivos de mascar coca en las zonas aborígenes que sufran ese flagelo; i) y un acción persuasiva e indesmayable que inculque y arraigue en los indios los hábitos saludables de la higiene diaria.

La acción sanitaria tampoco puede ser ajena al *mejoramiento general del medio físico y cultural del país.* El ejemplo de México, en este sentido es por demás elocuente. En la mayoría de los casos esa acción no se ejerció en forma directa sino que fue ese mejoramiento general el que determinó la transformación de las condiciones de vida

de no pocas comunidades indígenas: la apertura de nuevos caminos que pusieron en contacto las áreas rurales, abandonadas antes, con los centros urbanos; la realización de obras de aprovisionamiento de agua potable en pueblos y ciudades; la higienización de la leche y la carne; las campañas preventivas contra las enfermedades transmisibles y la lucha contra las plagas sociales (tifo, tuberculosis, paludismo, etc.); el impulso a la construcción de hospitales regionales; y, en fin, todas esas medidas en defensa del capital humano que disminuyeron notablemente los coeficientes de mortalidad y morbilidad en todos los sectores de la población.

Para que el indio se reincorpore a la nacionalidad, para que sea individualmente una unidad de producción, para que deje de ser el siervo de la gleba y se convierta en el dueño de la tierra que trabaja, para que se instruya, se eduque y pase a ser un ciudadano auténtico, debe tener una calidad esencial: vivir, no vegetar. La vida que deje su marca en años fecundos y no transcurra en días sin huella. No olvidemos, por lo mismo, que cuidar de la salud del indio es cuidar de su propia vida.

5) Disyuntiva jurídica: legislación común o legislación ad-hoc para los indios

La Colonia expidió una legislación tutelar —"acatada pero no cumplida" en estas tierras de América— en beneficio de los indios, a quienes consideró sujetos de derecho, bajo el amparo del patronato. Al advenir la República, bajo el soplo del liberalismo y al calor de los impulsos igualitarios, se abolieron las leyes protectoras, dictadas por el Consejo de Indias, y se les otorgó la ciudadanía, reconociéndolos plenamente, sin taxativa alguna, como sujetos de derecho y emancipándolos de toda tutoría. El título de "ciudadano" otorgado al indio, expoliado por todos los abusos, víctima de todas las acechanzas, despojado de sus tierras y de sus legítimas pertenencias, sin armas legales para defenderse, tuvo entonces —lo sigue teniendo hasta ahora— todo el sarcasmo del INRI en la cruz.

Proclamada la igualdad de todos los habitantes ante la ley, suprimido el antiguo status de los indios, desconocida la propiedad comunal como elemento de integración de éstos y base de su fuerza como grupo, la Constitución y los Códigos, tanto en México como en Argentina, en el Perú como en Colombia, trataron al indio como un ente de pleno derecho y lo abandonaron a sus propias fuerzas, haciéndolo caer, por eso, en manos de sus explotadores. La Constitución Mexicana de 1917, en actual vigencia, ignora "oficialmente" la existencia del indio, a pesar de que hay tres millones de ellos que ni siquiera han aprendido a

hablar el castellano. En Colombia una tradición indeseable, en la que se mancomunaron tanto liberales como conservadores, fue la implacable agresión contra el patrimonio territorial de las comunidades indígenas. Argentina trata de "escamotear" al indio —usamos la expresión de don Ricardo Rojas— en las perspectivas de la historia patria y en su vida jurídica. Y en casi todos los países, tras el armazón ideológico del liberalismo que propugnaba la igualdad de todos los ciudadanos, sin preocuparse de hacerla realmente efectiva, se econdieron los zarpazos sistemáticos contra la pequeña propiedad aborigen y en subsecuente fortalecimiento del latifundio. La historia del latifundio en América es, en su esencia, la historia de la agresión contra las comunidades indígenas y del despojo de las tierras que a los indios pertenecieron. El despojo se consumó unas veces con la violencia de las armas y otras con la astucia de los rábulas y de las artimañas legalistas; pero la finalidad fue siempre la misma, en Chile como en Argentina, en Bolivia como en el Perú, en Ecuador como en Colombia y Venezuela, en Centro América como en México, en todos los países que vivieron bajo el mismo signo de la legislación común para todos los ciudadanos, incluyendo en esa categoría a los indios.

Fuerza es reconocer que casi todos nuestros países latinoamericanos se hallan, en esta materia, muy por debajo de las Reales Órdenes que, sobre la tierra y el trabajo del indio, promulgó hace siglos la metrópoli española. Debemos, pues recobrar nuestra jerarquía de naciones capaces, dándole al indio un cuerpo de leyes adecuado a la realidad.

Existen en casi todos los países de nuestra América dos "naciones" completamente disímiles aunque convivan bajo la autoridad oficial de un solo Estado. Dos grandes conglomerados humanos —el autóctono y el importado— que difieren sustancialmente en sus usos, costumbres, normas y temperamentos de vida individual y colectiva, idioma, creencias religiosas, prácticas sociales, formas de trabajo, regímenes de propiedad, tradiciones y esperanzas. En la Amazonía, ese vasto e inexplorado océano de vegetación natural —"infierno verde" para unos y "cuna de la humanidad futura" para otros más optimistas— distribuído entre Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela, existen indios primitivos que no saben en qué país han nacido y que no tienen más conciencia de su nacionalidad que la de ser indios.

Absurdo resulta, por tanto, imponer el mismo patrón legal a colectividades tan esencialmente diferentes como las autóctonas y las occidentales. Tan absurdo sería obligar a vivir a las gentes de occidente bajo el patrón legal de los indígenas como el obligar a éstos a encasillarse de grado o fuerza, dentro de las normas completamente exóticas para ellos, de la civilización occidental.

Es, pues, indispensable una legislación especial y protectora del indio, sin que ella desmejore los atributos o desconozca las esencias de su personalidad humana como sujeto de derecho. Nada tiene de denigrante para él esta legislación ad-hoc, de la misma manera que no es denigrante para el obrero las leyes sociales que lo amparan, no es depresivo para los empleados la legislación especial que protege sus derechos, ni es humillante para el militar el código privativo que norma sus actividades institucionales, ni es lesiva para la dignidad de las mujeres en estado grávido la legislación que las protege en sus períodos pre-natal y de lactancia.

Hay que amparar al indio, dignificándolo, con leyes apropiadas a la solución de sus múltiples problemas. Leyes que estén al alcance de su mentalidad. Leyes que resuelvan justicieramente su problema agrario, dotándolos de nuevas tierras y restituyéndoles las que les fueron arrebatadas, en años de terribles injusticias históricas. Leyes que dignifiquen su trabajo para que el indio deje de ser lo que hasta ahora es: siervo de la gleba, acémila humana o paria analfabeto. Leyes que le otorguen los derechos a la educación, redimiéndolo de la obscura ignorancia en que hasta ahora yace. Leyes que les garanticen una vida saludable, una habitación higiénica, una alimentación nutritiva, libertándolos de esas pavorosas condiciones infra-humanas en las que vegetan, como entes puramente zoológicos en su rudo peregrinaje de generaciones y de siglos. Leyes, en fin, que hagan del indio lo que el indio debe ser: un ciudadano auténtico, un hombre libre y digno en una patria digna y libre.

6) Ni paternalismo, ni beneficencia: ayuda sistematizada y científica es lo que requieren los indios

España, en la época en que el sol no se ponía en sus dominios, implantó en sus colonias de ultramar, a través de su legislación, una política paternalista para el aborigen, en lo espiritual, en lo económico y en lo político, otorgándole garantías legales para impedir que fuera víctima de abusos y tropelías. La fórmula maquiavélica creada en las colonias —"acatar las leyes, pero no cumplirlas"— impidió que la siembra del paternalismo metropolitano diera sus frutos en estas tierras de América, en la que los fuertes intereses de los colonos y la inmoralidad de no pocas autoridades locales, anularon los empeños de esa legislación admirable y, a despecho de la misma, se convirtieron en almácigo inacabable de toda clase de exacciones, crueldades y atropellos contra los aborígenes.

Algunos autorizados indigenistas critican esta política protectora

y paternalista, expresando su influencia negativa sobre el indio porque debilita su personalidad, lo mantiene en el status de una permanente minoría de edad, no estimula su iniciativa, anulando por el contrario sus esfuerzos individuales, habituándolo al pasivismo y acostumbrándolo a que lo espere todo del Gobierno. Mala política, en verdad, es ésta.

Tampoco es recomendable, ni se justifica, la actitud antípoda de la *abstención o indiferencia* que, hace más de un siglo, al constituirse en naciones independientes, adoptaron las repúblicas hispanoamericanas frente al indio, médula de la nacionalidad y elemento mayoritario en no pocas de ellas, entregándolo al libre juego de las circunstancias socio-económicas después de haberle otorgado, en el fervor del lirismo liberalista, carta de ciudadanía que el indio, en su incultura, no comprendía ni en su esencia, ni en sus derechos y que, por ende, estaba incapacitado para ejercer ni siquiera limitadamente. Aprovecháronse de ellos los otros ciudadanos para esquilmar implacablemente al "ciudadano indio", despojándolo de sus tierras y de sus bienes y sometiéndolo a servidumbre.

La Constitución Mexicana de 1917, expresión de la ideología revolucionaria de 1910, uno de cuyos altos gonfalones fue la idealización de lo autóctono, ignoró "oficialmente" al indio, considerándolo un ciudadano con los mismos derechos, prerrogativas y obligaciones que el blanco y el mestizo; pero, dentro de la órbita constitucional, se expidieron leyes tan trascendentales como las agrarias, en las que, sin mencionar específicamente al indio, se defiende activamente la propiedad del ejidatario, que en su gran mayoría es indígena, con los mismos propósitos y finalidades que inspiraron, en la Colonia, a la legislación indiana. Sólo que ahora, a diferencia de antes, las leyes se cumplen y quienes las infringen son sancionados.

La política paternalista revolucionaria de protección al indio y de promoción de su desarrollo cultural y económico, no ha dado en México, en más de treinta años de ejercicio, los frutos que de ella se esperaban. Esa es la realidad inobjetable y decepcionante. Un indigenista mexicano, tan eminente como Lucio Mendieta y Núñez, explica ese fracaso porque tal política se concreta "a dar, sin exigir". Y agrega:

> "El defecto fundamental de esa política es su falta de energía y, sin ella, o es imposible lograr la incorporación del indio a la cultura moderna o el proceso de incorporación resulta demasiado lento y excesivamente costoso. Si se tiene en cuenta que la obra oficial indigenista se lleva a cabo con los recursos del Erario, se comprenderá que significa un sacrificio de los sectores de pobla-

ción no indios, pues sin esa intención gubernativa tales recursos se emplearían en otros menesteres de utilidad general. En consecuencia, es una obligación del Estado el dotar a su política indigenista de la suficiente eficacia para obtener las finalidades que persiguen dentro del menor tiempo."[3]

Los aborígenes no deben ser tratados como si fueran indigentes, a quienes hay que proporcionarles todo, sin exigirles en cambio nada. El indigenismo del Estado no puede ser una forma caritativa de beneficencia. Las comunidades aborígenes luchan contra una serie de factores adversos, provenientes en unos casos de las inclemencias de la naturaleza, allí en las altiplanicies, punas, cordilleras o grandes alturas donde la vida es cada vez más áspera y ruda; originados, en otros casos, por la codicia y la maldad de los hombres. Tan inconveniente sería dejar a los indios abandonados a sus propios medios, sin defensa alguna ante tantas asechanzas que los rodean, como darles un trato de mendigos o pordioseros y hacer con ellos labor de beneficencia pública. Ni lo uno, ni lo otro.

No es un limosnero el indio. Dista mucho de serlo. Es, por el contrario, un individuo enérgico y trabajador que derrocha su esfuerzo, con una resistencia admirable y como pocos pudieran hacerlo, en hacer producir una tierra improductiva, luchar contra las plagas agrícolas, talar montes espesos, barbechar tierras estériles, hilar o tejer, todo ello por un salario irrisorio, muy por debajo del salario mínimo legal. Calcúlase que las comunidades indígenas se librarían de la miseria en la que ahora yacen, si sólo se pagara al indio, por su trabajo, el mismo salario que, por igual o análogo esfuerzo, percibe en las ciudades el obrero no especializado.

No han podido ser más negativos los resultados de esa absurda política de beneficencia para con el indio, darle sin exigirle, entrega sin la obligación correlativa. México tiene, en este sentido, una experiencia aleccionadora. Conocemos algunos casos que hablan, por sí solos, con abrumadora elocuencia. A los indios tarascos de Janitzio obsequió el Presidente General Lázaro Cárdenas, durante su administración, sementales y vacas finas con el plausible propósito de incrementar la industria agro-pecuaria regional; pero apenas los beneficiados se sintieron propietarios absolutos de esos animales los sacrificaron para comérselos. A los indios tarahumaras se les repartió gratuitamente prendas de vestir en alguna ocasión y pocos días después del reparto los indios andaban semidesnudos como antes y las ropas

[3] Lucio Mendieta y Núñez, "El Tratamiento del Indio"—.Revista *América Indígena*, Vol. IV, Nº 2.—México, D. F., abril, 1944.

se encontraron colgadas en las ramas de los árboles o destruídas en los caminos. A los indios otomíes del Valle del Mezquital se les obsequió crías de ganado fino y las vendieron a los criollos al día siguiente de haberlas recibido. A esos mismos otomíes, que andan cubiertos con sucios harapos, se les regala frecuentemente ropa que más tardan en recibir que en vender.

Alfonso Caso, destacado indigenista, me informó, en una ocasión, que el Instituto Nacional Indigenista, que él dirige, no adopta con los indios una política de beneficencia, convencido como está de que ella sería desde todo punto de vista perjudicial para el aborigen, sino, antes bien, una política de cooperación sistematizada y científica. En Chiapas, por ejemplo, el Instituto proporcionó a los indios el material que ellos no pueden obtener con sus propios conocimientos y sus propios recursos: cal en unos casos, ladrillos y tejas en otros, tuberías de fierro, etc. Y con esos materiales, el pueblo indígena, bajo la dirección de los técnicos del Instituto, construyó sus propias escuelas, protegió sus pozos de abastecimiento, arregló sus calles, abrió brechas que los conectaron con las carreteras, mejoró, en suma, a la comunidad. Igual experiencia confortable tuvo el Instituto en la Mixteca, en la Tarahumara, en Veracruz, en otros tantos lugares en que los aborígenes están siempre dispuestos a cooperar con su trabajo gratuito para lograr una mejoría social.

El Instituto Nacional Indigenista, siguiendo esa política, ha logrado que las comunidades indígenas aprendan nuevas técnicas de cultivo, de cría de animales domésticos, de manejo de los instrumentos de las artesanías, de mejora en la producción de sus industrias. En el pueblo de Tzintzuntzan —Estado de Michoacán— reunidos en organización cooperativa, bajo los consejos del Instituto y del CREFAL, los indios construyeron un depósito de barro y un horno colectivo para producir una cerámica mejor, con menor esfuerzo en el trabajo y más eficacia en los rendimientos. Lo interesante, lo aleccionador, es que el Instituto no obsequió nada a la comunidad. Le brindó sólo el aporte de los conocimientos técnicos en el batido del barro, en el horno y en los barnices. La comunidad hizo todo lo demás.

Debe abandonarse, pues, toda política indigenista basada en la caridad, en el paternalismo, en la beneficencia. Hay que sustituir esa política empírica de protección gratuita por una nueva política de ayuda sistematizada y científica. En vez de obsequiarle al indio los pies de cría y de sementales, para mejorar su economía agro-pecuaria, deben fundarse *postas zootécnicas* y, bajo la constante vigilancia de las mismas, se le prestarán los sementales y los pies de cría con la obligación de retornarlos y de conservar los ejemplares que obtengan

hasta formar y mantener un número suficiente y en explotación continua.

En la construcción de viviendas, el Estado pondrá los materiales y el indio la mano de obra. La distribución de los árboles frutales traerá consigo la obligación ineludible de cultivarlos eficientemente. El Estado mediante la acción de sus técnicos, le enseñará a las comunidades las técnicas en la agricultura, la ganadería, avicultura, industrias; pero serán las comunidades las que apliquen esas técnicas con su propio trabajo.

Esta es la mejor manera de dignificar al indio, de quitarle el complejo de inferioridad que los siglos han acumulado sobre su vida y de convertirlo, en armonioso consorcio con el Estado, en el obrero de su propia reincorporación a la vida nacional, vitalizador de la economía pública y factor decisivo en el progreso del país.

7) Redistribución de grupos indígenas

El problema autóctono es también de desplazamiento. Surge cuando los núcleos de población indígena tienen asiento inadecuado desde el punto de vista económico, político, social y sanitario, en forma tal que su integración a la nacionalidad no pueda cumplirse orgánicamente, dentro del ritmo histórico de la vida del país, si ellos no cambian de localización, imponiéndose, en consecuencia, el traslado demográfico del indio dentro del máximo de extensiones regionales.

El problema de la redistribución de grupos indígenas —que no debe ser afrontado por la acción privada sino por la planificación estatal— debe enfocarse con un criterio integral e integrador, político económico, sin sentido de beneficencia ni como una cuestión de población, sino como un problema de *colonización interior*. Este enfocamiento, por lo demás, no es nuevo. Ya lo había planteado, desde la iniciación de la República, el procer Simón Rodríguez, maestro del Libertador de Venezuela, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia. La autocolonización no sólo debe estar orientada hacia la agricultura porque sería erróneo suponer o pretender que el indio sea sólo un pedazo de tierra y nada más que eso, cultivador de la gleba, peón de los surcos, especie de casta de trabajadores agrarios. La movilidad indígena debe orientarse también por otros senderos igualmente provechosos, canalizándola hacia la organización de la industria familiar, las cooperativas de producción, las industrias extractivas y de transformación, en las que sería posible una participación estatal y, siempre que así conviniera, económica y socialmente.

Al Estado corresponde, por acción de sus técnicos y mediante el

estudio del status socio-geográfico, sanitario y económico del grupo indígena y de sus posibilidades de estancamiento o de progreso en el lugar donde tiene su asiento, determinar si ese grupo debe ser desplazado o cambiado del lugar en que actualmente vive.

La política de redistrubución de los grupos indígenas tiene un antecedente ancestral, aunque no idéntico, en los "mitimaes" del Imperio de los Incas en el Perú, desplazamientos de pueblos enteros por razones de seguridad y de política interior; pero no puede confundírsele, en manera alguna, con la política llamada de "reservación", en el antiguo sentido anglo-americano, porque la "reservación" separa y aisla, en tanto que la "redistribución" desplaza para reintegrar.

No desconocemos las *dificultades* que erizan el camino de la redistribución de los grupos indígenas. Acaso la más fuerte de ellas es la *resistencia psíquica y de hecho* que oponen los propios núcleos aborígenes a los que se pretende relocalizar, por su desconocimiento del medio adonde se les lleve, su temor a lo desconocido, su conformidad resignada a su actual sistema de vida y su alergia a innovarlo en cualquier forma, su atracción telúrica hacia la tierra donde nacieron y en cuyo amoroso seno yacen sus antepasados. Estas resistencias síquicas, que pueden obedecer a causas reales o a pretextos invocados, son susceptibles de ser vencidas con la persuación, haciendo que las autoridades y vecinos destacados del grupo indígena visiten previamente el lugar destinado para el traslado y constaten personalmente sus ventajas.

A esa resistencia síquica del aborigen, hay que agregar otros *factores negativos que entorpecen la redistribución*, tales como la inexperiencia estatal en asuntos de colonización interior, la estrechez de los recursos presupuestales para emprenderla, la plétora de problemas que afronta el gobierno en los países sub-desarrollados (los más en la América Latina) cuya resultante es la inercia ideológica gubernativa que se traduce en dejar abandonada a su propia suerte a la población indígena; y especialmente —usamos la frase del escritor mexicano Gilberto Loyo— "esa forma de consentimiento demagógico que se expresa en no molestar al indio, en no contrariarlo, en halagarlo, prometerle, engañarlo y en no oponerse a sus tendencias quietistas y conformistas". Pero ninguna de estas dificultades es, por fortuna, insuperable.

Deber del Estado es definir los *planes de la redistribución de los grupos indígenas o colonización interior* y crear los *organismos* que deben realizarlos. Los planes comprenderán los estudios básicos que determinan la necesidad de relocalizar los grupos indígenas que lo requieran, las estructuras de la obra colonizadora por realizar, las cuestiones de financiamiento o de crédito que comprendan desde el

transporte inicial hasta la manutención de los indígenas desplazados por el tiempo necesario para que ellos mismos puedan obtener sus primeras cosechas, el arreglo y fraccionamiento de los terrenos, la construcción de las viviendas, la organización de los servicios comunales, el establecimiento de los indígenas y de sus familias y su readaptación a las nuevas condiciones de la vida social.

Los *organismos* especiales que el Estado debe crear para cumplir la función autocolonizadora deben estar desprovistos de toda tendencia o alarde burocrático, estructurados con un sentido realista y dotados de los recursos técnicos y económicos suficientes.

La redistribución de los grupos indígenas no puede ser fruto tan sólo del entusiasmo que improvisa, ni del fervor novedoso que pronto se apaga. Debe realizarse, antes bien, con cautela, con prudencia, pisando bien en la tierra firme de la realidad y sólo cuando se disponga de los recursos técnicos, financieros o de crédito que sean garantía inobjetable de su éxito.

8) Aculturación

La cultura aborigen, forjada en milenios de creación, y la cultura "occidental" que llegó hace cuatro siglos al Nuevo Mundo, han convivido, sin querer comprenderse primero, influenciándose recíprocamente después, creando finalmente una cultura de tipo mestizo, sin mengua de la vitalidad de sus progenitores.

Las actuales culturas indígenas no son iguales a sus antecesoras las precolombinas, ya que la cultura "occidental" ha producido no pocos impactos en las múltiples formas de la vida aborigen, introduciendo en ella nuevos elementos, usos y costumbres.

Algunos utópicos del indigenismo opinan por la conveniencia de retornar la cultura autóctona a su originalidad primitiva, a sus esencias prehispánicas, despojándola de las calidades culturales extranjeras que haya adquirido —forma sui géneris de una especie de "renacimiento" autóctono— sin darse cuenta que la historia no puede revertirse, ni como las almas en pena, volver sobre sus pasos porque es a la manera de la corriente de un río que marcha siempre hacia adelante. Otros, por el contrario, abogan por la necesidad de extirpar radicalmente la cultura indígena y, entre estos últimos, no faltan antropólogos que creen que "es sólo cuestión de tiempo el que la cultura indígena desaparezca y el indio sea asimilado". Treinta millones de indios, que hoy habitan la América, dan un rotundo mentís a tan absurda hipótesis, ya que es imposible hacer desaparecer de la historia a treinta millones de individuos y extirpar su cultura ancestral que viene resis-

tiendo victoriosamente las agresiones de los hombres y las acometidas de los siglos.

El proceso de *aculturación* es bien distinto y sigue otras rutas.

Las culturas autóctona e importada ostentan altas virtudes y adolecen de notorios defectos. La primera es la estructura y soporte de la nacionalidad en casi todos los países latinoamericanos, pródiga en expresiones y éticas, fundamentalmente colectivista, ajena a los egoísmos individuales; pero, en el orden material, resulta a veces incapaz de satisfacer las exigencias de la vida contemporánea, como ocurre en la supervivencia de sus prácticas curativas, entrevero de supersticiones, causa frecuente de epidemias y explicación de sus elevadas cifras de mortalidad; la carencia de hábitos higiénicos; el empleo de primitivas técnicas y defectuosas herramientas, lo que dificulta el progreso de la economía agrícola e industrial; el cocaísmo y el alcoholismo. Generalmente se condena al indio por estos defectos y vicios provenientes del estado miserable en que vive; pero quienes lo creen perdido nada han hecho ni han pensado hacer para sacarlo de la postración en que yace.

El proceso de aculturación en el indio ha tenido, por lo general, una fase negativa y perjudicial. No han sido provechosos los impactos de la cultura extranjera en la vida aborigen: el exagerado uso del alcohol y las drogas estupefacientes, la corrupción política, el tinterillaje, la negación de los valores morales, el alejamiento de la naturaleza. Pese a todos los lirismos declamatorios y a las buenas intenciones de algunos pocos empeños, frustrados en su mayor parte, el proceso de aculturación, espontáneo en unos casos y "dirigido" en otros, no se ha preocupado de introducir en los pueblos indígenas los modernos servicios médicos; de utilizar el prestigio que entre las masas aborígenes tienen los curanderos, aprovechándolos, previa elemental capacitación en los principios de la medicina moderna, en los centenares y centenares de poblados rurales hasta los que no pueden llegar, por su lejanía u otras causas, los servicios científicos; en modernizar, siquiera en algo, el mecanismo de los anticuados telares a fin de incrementar su producción y utilidad sin menoscabo del valor artístico de sus decoraciones; en llevar la escuela hasta el campo, multiplicándola hasta donde lo permitan las posibilidades presupuestales; abriendo caminos porque el camino es el mejor instrumento de aculturación al poner en contacto a los agregados aborígenes con los medios y las expresiones de la cultura occidental; perfeccionando los instrumentos de labranza y sustituyendo los arcaicos por los modernos —reemplazar, por ejemplo, el arado de madera con el de hierro— con lo que se obtendrá un mejor rendimiento en las cosechas; renovando su indumentaria, en ocasiones insuficiente para determinadas condiciones climáticas, habi-

tuándolos a usar el calzado, previa persuación del inconveniente que, en todo orden, inclusive el sanitario, acarrea el andar descalzo; considerando, en fin, que aculturar al indio, es decir ponerlo en aptitud de que se incorpore a la civilización occidental no significa, en manera alguna, arrasar el conjunto de supervivencias precolombinas y obligarlo a regir su vida únicamente por los patrones de cultura occidental, sino, antes bien, extirpar sólo aquellas supervivencias que le son nocivas y contribuyen a mantenerlo en los más bajos niveles de vida, y estimular y robustecer aquellas otras que, desde las épocas ancestrales, constituyen la maravillosa expresión de la potencialidad creadora de la raza.

El general Lázaro Cárdenas, ex-Presidente de México, expresó:

> "Hay un sentido civil en la masa indígena, en muchos puntos superior al que se ha observado en otros pueblos; no es gente que se oponga a la obra renovadora; no son conservadores; es la miseria y la ignorancia lo que les impide evolucionar. Tienen cualidades constructivas y artísticas tan apreciables como la de los núcleos de otros países; su inteligencia es despierta y ya hemos visto como muchos indígenas se han colocado en la vanguardia entre los hombres de ciencia, estadistas y literatos."

La aculturación —deber ineludible en los gobiernos latinoamericanos cuyo incumplimiento entraña graves responsabilidades sociales— sembrará en el indio su voluntad de asimilación; hará que deje de vivir al margen y aún en contra de la corriente económica de la época; que deje de marchar a ciegas, como hasta ahora, en medio de grupos sociales que racialmente le son hostiles y en medio de una legislación que ni conoce ni comprende; y que deje de sentir, al fin, el desgarramiento que ahora siente en carne propia y en llaga viva: que el dolor y la tragedia de la Conquista no terminaron para él con el advenimiento de la República.

9) Hacia el advenimiento de una solución integral

Problema de tan múltiples facetas y de extraordinaria magnitud como el indígena, presenta, para su solución integral, dificultades endógenas y exógenas. Las primeras surgen de la propia contextura de la vida aborigen. Emergen las segundas de los elementos foráneos que han levantado, por propia conveniencia, una muralla de intereses creados para impedir, encomenderos de nuevo cuño, que advenga la solución salvadora del indio.

Al intentar la identificación del aborigen, especificando cuáles son los individuos, integrantes de la población de América, que pueden ser autorizadamente conceptuados como indios, se opusieron a ello tanto los elementos ultraconservadores como los ultrarradicales —coincidentes, por esta vez, en su actitud— alegando que no existe el problema indígena y que, por ende, resulta ocioso e inoperante identificar a los grupos autóctonos. Bajo este alegado cada sector ocultaba la defensa egoísta de sus propios intereses particulares. Son latifundistas o patrones industriales de criterio colonial la mayor parte de los ultraconservadores que así discurren porque conviene a sus intereses egoístas seguir sujetando al indio a las oprobiosas condiciones de trabajo que sufre desde hace siglos y que, por desgracia, aún subsisten en no pocas latitudes del Nuevo Mundo.

Aderezándose con el ropaje de un lirismo utópico, alucinados de teorías pero ciegos de realidad, hay sectores liberales que afirman que el indio, al igual que otros muchos grupos blancos o de cualquier otra filiación, se encuentran en iguales o análogas condiciones de miseria económica y bajo nivel cultural; y que, por tanto, todos ellos en conjunto, sin ninguna discriminación aborigen, deben ser redimidos de la dura y amarga situación en la que viven. Todos esos grupos oprimidos tienen problemas fundamentales completamente distintos. No cabría, por lo mismo, aplicarles a todos ellos, de tan distinto tipo colectivo, los mismos padrones en el tratamiento para obtener su mejoría integral.

Don Manuel Gamio, eminente antropólogo y prestigioso indigenista mexicano, Director, desde su fundación, del Instituto Indigenista Interamericano, ha denunciado públicamente la acción de los indianófobos *a outrance*, usufructuarios de la servidumbre y de la explotación de los grupos nativos que intrigaron subterránea y hábilmente para que no se cumplieran las conclusiones del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México); crearon obstáculos de toda índole a las instituciones indigenistas, oficiales y particulares; influyeron para que no todos los países del continente colaboraran en el redentor movimiento indigenista interamericano; entorpecieron la celebración de reuniones y asambleas destinadas a considerar los problemas del indio; pretendieron revestir de carácter político las actividades encaminadas a resolverlos, acusando de "peligrosos comunistas" a los trabajadores indios que pedían unos cuantos centavos más para acrecentar sus bajísimos salarios de hambre o se quejaban de los abusos e injustas gabelas que les imponían autoridades de tipo colonial o por las agobiadoras jornadas de trabajo que sus desnutridos organismos no pueden ya soportar. Por algo el general Lázaro

Cárdenas, ex-Presidente de México, ha dicho: "Ahora a quien se queja de alguna injusticia se le acusa de comunista."

> "Todo esto explica —agrega don Manuel Gamio con su indiscutida autoridad y solvencia espiritual— la desorientación de quienes nunca han sido ni son comunistas, pero al ver que a uno de los más democráticos y nobles apostolados contemporáneos, como lo es el indigenista, se le aplica la etiqueta del comunismo, concluyen en buena lógica que éste abriga altas miras y humanitarios propósitos respecto a la sufriente población autóctona, en tanto que a los aludidos mercaderes de tortuosa política seudo-democrática sólo anhelan explotarla de la más indigna manera." [4]

Y no en vano también el ya citado ex-Presidente de México Lázaro Cárdenas, ejecutor de la nacionalización petrolera y de la reforma agraria en ese gran país, expresó:

> "No habrá democracia en la América Latina en tanto que los indígenas permanezcan aislados, incultos y en la miseria, y en tanto que los legisladores, los administradores y el ejercicio de la política no los equiparen plenamente al resto de la población."

La solución integral del problema indígena es una meta que todavía no se presiente muy cercana. Fuerza es reconocer que ella no advendrá por la acción de un puñado de apóstoles o de un grupo de burócratas o los esfuerzos particulares de los ciudadanos o el empeño aislado de la función pública por bien intencionada que ésta pueda ser. Problema de tan extraordinaria envergadura reclama la inteligente, armoniosa y decidida cooperación de todos.

Obra solidaria y mancomunada de todos los estratos sociales deberá ser, en efecto, la que provoque el advenimiento de la solución integral y con ella la liberación del indígena: a) los *industriales y comerciantes*, porque la vitalización y el incremento del agro, vivienda natural de los aborígenes, estimulará, con el aumento del poder adquisitivo de los mismos, la ampliación de los mercados de producción y de consumo; b) la *clase media* porque su mejoramiento está ligado al de otros sectores de la colectividad, especialmente al campo; c) el *obrero* porque su destino y bienestar se vinculan, en gran parte, al incremento de la producción y mejoramiento de las industrias; d) el *campesino no indio* porque la elevación del nivel de vida de las masas aborí-

---

[4] Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el Problema Indígena,* Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F. 1948.

genes repercute en el mejoramiento total de la población rural; e) los *técnicos* porque su aporte es invalorable e insustituible en el enfocamiento y la trayectoria de la mejoría indígena; f) los *intelectuales* porque su deber es marcar los derroteros hacia la solución de todos los problemas nacionales y ninguno de tanta trascendencia para el futuro de la Nación como el indígena; g) los *legisladores* porque ellos deberán plasmar, en las fórmulas concretas e imperativas del articulado legal, todas las aristas —económica, agraria, educativa, sanitaria, jurídica, etc.— en la solución integral del problema; y h) los *estadistas* sobre quienes pesa el deber y la responsabilidad de resolver satisfactoriamente el embolismo, sobre todo en aquellos países, como México y el Perú, en que los grupos aborígenes e indomestizos constituyen la mayoría nacional.



THE RE-EVALUATION OF THE AMERICAN ABORIGINE

by Ana Biro de Stern

Sumario

Partiendo del hecho fácilmente perceptible de la situación desventajosa en que se encuentran la gran mayoría de los grupos aborígenes en América, presenta la autora un cuadro de las diversas apreciaciones que desde el Siglo XVI se han formulado acerca de la capacidad natural de los indios. Confronta así entre otros, las ideas de Ginés de Sepúlveda y de Fray Bartolomé de las Casas.

Buscando luego la explicación de tan diversas apreciaciones sobre la capacidad del indio, señala la autora que la mayor parte de ellas son interesadas, relacionadas estrechamente con tan debatidas cuestiones como la justificación de la conquista de América, la implantación de las encomiendas, la propiedad de las tierras comunales, etc.

Frente a todas esas consideraciones derivadas con frecuencia de varias formas de intereses creados, se presenta en este artículo de manera bastante clara una revalidación del indio fundada en una descripción de varias de sus capacidades reales: su extraordinaria disposición para las artes, la rapidez con que asimiló numerosas técnicas y aún la forma como hizo suya la religión cristiana. De todo lo anterior deduce la autora interesantes conclusiones de sentido práctico dirigidas a mostrar lo absurdo que resulta cualquier criterio discriminatorio, precisamente por haber mostrado numerosos grupos indígenas americanos poseer cualidades que lo capacitan, tanto en su pasado prehispánico, como en la actualidad, para toda clase de creaciones en el campo de la cultura.

At the time of the Conquest the vast territory of the two Americas was inhabited by human groups in varying stages of civilization, from the most rudimentary stage of the nomadic gathering tribes to nations of highly developed civilization. Within each of these forms of culture the individual, the family, and the tribe held a clear position with all of the obligations and all of the rights specifically corresponding to them within these cultures.

The Conquest, with one swoop, ended the pre-existing state of affairs and, wheter because of the ideas and concepts of the time; because of a lack of comprehension; or, as was true to a large extent, for gain, degradated the Indian to a level bordering upon that of a beast. Some chroniclers and modern historians attempt to give a somewhat different aspect of the Spanish domination in America, describing it as less cruel, more liberal, and more tolerable for the Indian. Undoubtedly the problem is very complex and we cannot generalize too much about it. Nevertheless, the attenuation of the intolerable situation of the Indian is, rather, an exception which does

not change the general somber picture of the great majority of the aboriginal people of America. So much so that spiritual inequality with the white man, political incapacity, the insufficiency of the Indian as compared to a more highly developed economic organization, artistic insensibility, and even the supposed anthropological and racial inferiority have always had and have even today stanch supporters among people who, in other aspects, belong to a superior culture.

Spiritual equality is perhaps the first equality to be denied to the Indian, when, at the very beginning of the Discovery, the problem of his rationality was presented. The controversy over this problem, which had firm proponents and opponents, is long and heated.

First Evaluations of the Natural Capacity of the Indians

The problem of the moral, intellectual and rational capacity of the American Indian is closely connected with historical problems of a theological, political and economic nature. Suffice it to mention, within the brevity of this study, the work of the Mexican investigator, Silvio Zavala, who has concerned himself with this subject in detail and with the greatest philosophical and historical profundity during the past fifteen years. We call the reader's attention to two of his studies: *La encomienda indiana* and *Servidumbre natural y libertad cristiana.* Upon the discovery of America, the Crown was presented with the initial problem of its attitude towards the new vassals. What was to be done with them? How were they to be treated? Were they human, rational beings, capable of acquiring Christian doctrine; were they capable of perfection? Could they be despoiled of their temporal possessions? Could those who made war-like resistance be enslaved? It may be stated that many of these questions, if not all, originated in the accepted concept of the Indian's capacity, as it varied with the time. The needs of the Crown, its Christian significance and the concepts of a moral order which govern the world also varied consecutively. Accordingly, we cannot demonstrate, in a precise and concrete manner, this or that criterion of the Spanish Crown with respect to the physical, intellectual and moral conditions of the American Indians.

The government of the Indians, the decisions made concerning the enslavement of rebellious and obstinate Indians, and the long processes of the encomiendas, tributes, personal services, and compulsive labor, are all resolutions taken by the Crown after having listened to the opinions and ideas of theologists, jurists and conquerors. Consequently, they were governmental measures which, as is always the case, are the result of the ideas of the epoch, of a true philosophical and

ethnic system. The fact of having made clear the close relationship of these problems is one of the great merits of the work carried out by Silvio Zavala.

The XVIth century is the era of great controversies concerning the rational capacity of the Indian and his liberty. Aristotle's theory of natural servitude finds one of its first expressions, as related to the American Indians, in the jurist Pañacios Rubio, author of the well-known summons which was read to the Indians before attacking them. Bernardo de Mesa, who states the principle of the freedom of all men, admits, nevertheless, with an ecclectic criterion, that the Indians must be governed "with a certain manner of servitude". But, some years later, Ginés de Sepúlveda, one of the leading figures in this prolonged debate on the Indians and their supposed condition of servants, declares himself a partisan of the doctrine of Aristotle. "Consequently —Zavala says after an analysis of Sepulveda's opinions— the Indians are not completely deprived of reason. Sepulveda conceeds to them a rank superior to that of bears and monkeys. But, on the other hand, when he compares them with Europeans, he causes them to descend at a dizzying pace down the human scale until the monkey is again encountered, and he reduces them from the term men to that of 'contemptible men' ". Sepúlveda accepts the servitude and even the slavery which deprives the Indians of liberty and property when they did not wish to accept Spanish domination willingly. It is well to add that Sepúlveda did not know any Indians. But it is Father Las Casas who sustained with his characteristic vehemence and passion the defense of the Indians against the ancient theories then being reborn in Spain.

The Attitude of Las Casas

Without pretending to consider the persistent struggle of Las Casas in detail, it is advisable to point out, in the first place, that the position of the Bishop of Chiapas, a resident of the Indies and familiar with their inhabitants, involves a moral integrity and a courage which were not necessarily characteristic of those who strove to show the bestiality of the American Indians. His adversaries included all of the rising American bureaucracy and, of course, the conquistadores who were defending their slaves, the perpetuity of their encomiendas, and personal services. It is sufficient to recall the impassioned protests of Bernal Díaz, who loses no opportunity to correct Father Las Casas, or the very interesting fact, pointed out by Zavala, that the *Cabildo* of Mexico City sent money to Sepúlveda, his ideological adversary. The

way chosen by Las Casas to deny the natural servitude of the Indians consisted, in the first place, of refuting the theory of Aristotle, calling him, upon one instance, a pagan who must be burning in Hell, and then, to demonstrate the natural capacity of the Indian, exalting his intellectual, moral and political conditions to the point of exageration, finally converting the Indians into beings superior to the Spaniards themselves. Las Casas maintained his arduous defense in his copious bibliography, in his memoirs, in the *Historia de las Indias*, the *Apologética Historia*, and in his *Brevísima Destrucción*. To a certain extent the Bishop triumphed temporarily; many humane and comprehensive laws were inspired by his preaching, especially those related to slavery and the encomiendas, which new legislation provoked the bloody rebellion of Gonzalo Pizarro in Peru. A detailed consideration of Las Casas' thinking with respect to the purpose of his polemics is impossible; it is enough to recall the works of Zavala, Agustín Yáñez and Lewis Hanke.

But I wish to emphasize one small paragraph by Las Casas which seems to place the problem of the diversity between Indian and conqueror in its true light. Defending the Indians from the charge of living apart from each other and without police, he says: "And it is excuse enough for the people of this land to be found living scattered and isolated and not in villages planned like cities, and others in neither small nor large villages, but wandering about living without order like savages, if it is shown, as in the case of those few along the sea coast of the land which we call Florida, of whom we shall speak later on, God willing, that in spite of this they are rational men who may be brought to order and reason, but who have not yet begun, and are in that first rude stage in which all other nations once were before there was anyone to teach them. . ." In a word, that the lack of certain inventions, of certain cultural elements very conspicuous in the group to which the conqueror belong does not mean that this is due to a lack of reason nor that they may not be perfected. No inferiority can be deduced from that; one group won domination of the other through force of arms which was decided by the greater efficiency of the Spanish weapons and not by the greater courage of the conqueror.

Vested interests: Basis of Many Evaluations

Returning to the questions which provoked the diverse opinions which we have touched upon lightly concerning the capacity of the Indian, it is wise to point out that the majority of these are selfish, and in this respect pursue a concrete end. It remains to consider among

other causes which provoke opinions on the qualities or defects of the Indians by the chroniclers or historians, the fiercely debated question of the true claim of the conquest of America. Picón Salas states in his excellent essay on American culture, *De la Conquista a la Independencia,* that only a people like the Spanish could have raised doubts and discussed among themselves the claims of their conquest. For Las Casas, the Conquest, its procedures, and the plundering committed, can have no possible redemption, and he places the responsibility on the consciences of the Kings. Father Victoria, on the other hand, list various circumstances —which are additional moral "defects" of the Indians— in which violent conquest is justifiable, and if it has already been carried out, are its justification: tyranny, cannibalism, incest, sodomy, etc. And many chronicles, memoirs and descriptions were written to prove this thesis, emphasizing the "sins", which were not considered as such in the Indian culture. Sufficient to recall, the historiographic current which Viceroy Toledo originates and channels in Peru.

But above and beyond all these opinions interested in showing us a "savage Indian", incapable, full of defects, is the irrefutable testimony of Betanzos, of Garcilazo, of Zorita, of Sahagún, of the Cortés who admires the city of Mexico, and of so many others who were astounded by the Aztec and Inca cultures.

The problem of political equality is almost a derivation of the foregoing. The Indian loses all his political rights with the loss of the basis for them: his liberty. From a free man he descends practically to slavery with the implantation of the encomienda, and with the obligation to fulfill the different tributes in the form of work or payments with his profits.

As an economic factor, the Indian was taken into account only as a beast of burden, as labor to be exploited with little or no remuneration. Since in the majority of cases, the basis of their economic liberty: *ownership of the land,* was lacking, the measures taken by the Spanish monarchs to defend them from the excesses of the "encomenderos" and the injustices of the local authorities in their unreasonable demands for compliance with the *mita* were useless. Well known are the inhuman working conditions in the mines of Potosí, the 12-hour working day, the lack of technical aids which obliged the *mitayo* Indian to put forth an unbearable amount of physical effort, the miserable pay and the absurd hygienic conditions; conditions which taken all together, killed off a high percentage of laborers. In other places and other work, the conditions were no better than in the mines. Even today, the working conditions of the Indian

are, in a large part of America, on a very low level. Submitted to an inhuman and cruel exploitation without effective protection, even today, their work is the hardest, and all that remains to them after a long hard harvest of sugar cane or cotton is the sad right to intoxicate themselves with the money left from their earnings after paying their debts at the company store contracted during the work period.

Re-evaluation of the Indian based on his true capabilities

What is the reason that the Indian has merited such inhuman treatment, such an inferior status, such contempt, and such a separation from human rights? Does he not possess moral, physical and intellectual qualities that will allow him, after adequate education, to compare himself with the white population? Although it is difficult and anti-scientific to speak of the Indian as a single unity, as a single character, as a single uniform value in all America, it being known that the great majority of the aboriginal American peoples were ignorant of each other's existence, it is evident from modern anthropology, that among the native population of America are few the tribes that have not the ability to incorporate themselves into our contemporary civilization. In contrast to the general belief about their inclination to excessive drinking, about their dullness, their frugality, their apathy, there are scattered through the chronicles thousands of references to their brilliant intelligence, their thirst for knowledge and learning and their creative ability. In contrast to their supposed submissive, passive attitude, are the facts of their sagaciousness, wisdom and of the courage with which they have defended themselves in desperate wars against the whites, which in some areas were prolonged beyond the second half of the last century. In contrast to the opinion about their obtuseness, are the proofs of the assimilation, at times astonishing, of a world of ideas diametrically opposed to their traditions.

Let us not deceive ourselves in the desire to want to defend the Indian at all costs. There are unable Indians, those of bad instincts obstinate, ferocious and stupid ones. But don't the same types exist among the whites? What we know and what we are firmly convinced of is that in the majority of the cases, the problem consists only in finding the way to incorporate the Indian into our civilization, not on a lower level than ourselves, but as a being not different from us.

Permit me to illustrate, with some random samples, the Indian's mental ability, as a sort of documental support for all the foregoing. An eloquent testimonial to the mental capacity of the Indian is the assimilation of the idea of what is theater and what it is to act a play,

which some investigators maintain and others deny existed before the conquest. In any case, the understanding of the native about the ideas and principles of the European theater is admirable. That a primitive man can understand that he must completely forget the circumstances of his daily, traditional, material and spiritual life in order to imagine another completely different, and in addition, must forget himself as a person in order to play another completely different from his own personal idiosyncrasy, requires not only imagination, but an enormous mental flexibility and intelligence. To understand the fact of not living, but of simulating life. Is this possible for a being without a highly developed brain? Evidently not. The Indian, according to numerous lay and religious chroniclers, turned out to be an excellent actor. And how well the Church made use of this circumstance in their educational and proselytizing labors. The Indian's sense of dramatic effects and visual splendor has been exploited to the fullest by the missionaries. And the Indian lent himself to it with gusto; at the beginning as an actor, later as an author also. We cite Garcilaso: "Some diligent priests of various religious orders, principally Jesuits, in order to attract the Indians to the mysteries of our redemption, have written plays for the Indians to perform, because they knew that they used to perform them in the times of their Inca kings, and because they saw they had the ability and ingenuity for what they wanted to teach them; and thus a Jesuit Father wrote a play in praise of Our Lady, the Virgin Mary, and he wrote it in the Aymará language, different from the common language of Peru. . . It was performed by the Indian boys and young men in a Sulli village. And in Potosí a dialogue of the faith was recited, at which more than 12,000 Indians were present. In Cuzco, another dialogue of the Child Jesus was performed at which were present all the nobility of that city. Another was acted in the City of the Kings, in front of the Chancellory, with all the nobles of the city and innumerable Indians attending. The dialogue concerned the Holy Sacrament, written in parts, in two languages— Spanish and the common one of Peru. The Indian boys recited the dialogues in all four parts with so much grace and elegance in their speech, with so many virtuous movements and gestures, that there was great satisfaction and rejoicing, and they performed the songs with so much delicacy, that many Spaniards shed tears of pleasure and happiness on seeing the grace, ability and ingenuity of the young Indians; and there was a change in the opinion held until then that the Indians were dull, coarse and clumsy".

Regarding the musical sensitivity of the Indian, there is also abundant testimony among the chroniclers. Indian musicians have perform-

ed liturgical music in the churches of the Jesuit missions and other places with impeccable technique and profound sentiment. We cite Father Motolinía. . . "and now there are many of them so skillful that they direct chapels, and as they are lively and quick of mind with a good memory, most of what they sing they know by heart (. . .) One of these Indian singers, an inhabitant of this city of Tlaxcala, has composed a whole mass, written down by sheer ingenuity, approved by the good singers of Castile who have seen it."

Among contemporary testimony is that of Monsignor Alumni, Vicar General of the Bishopric of Resistencia (Argentina). He told me that being among the Toba Indians in the Argentine Chaco he experienced a deep emotion when upon playing the Fifth Symphony of Beethoven on his portable phonograph, he saw the Indians, children and adults, gather around, silently listening, entranced, to the melodies of Beethoven, until the last chord.

Concerning the aesthetic sense of the Indian, the plastic and decorative works of art both pre- and post-Columbian speak eloquently. Apart from the archaeological monuments and objects of pre-Columbian origin, the Colonial churches in South America are full of paintings, sculpture, gold-work and carvings of Indian origin. Well known are the contemporary fabrics and silver work of exquisite taste and artistic execution. With regard to the artistic sensitivity properly speaking, in the present-day Indian, the author of this work personally made interesting observations among the Mataco Indians of the Argentine Chaco. She was able to verify the inclination of the Indian toward the creation of small plastic works, translated into figures of wild animals, modeled in virgin wax or fired clay, executed with perfect balance of masses, of astounding resemblance with the life model and refined aesthetic sense. She was also able to verify the adaptability of the Indian to artistic techniques completely new to him, as for example, water colors, of which the author has an interesting collection.

No less interesting, is to make clear a certain independence of judgment which the Indian possesses. Sufficient to note the way in which he has assimilated the dogmas of the Catholic religion, transforming them into a semi-pagan, semi-Christian mixture. This fact contradicts the belief in the mental submission of the Indian, faced with something stronger, and hides in its essence the indomitable rebellion of his offended and outraged soul.

Conclusions

As a consequence of the above, we can set forth the following:

1) The American Indians do not constitute either racially or culturally inferior groups separated from the rest of humanity, because the social and cultural traits which go to make them up are as valuable or even more than those which are found in other parts of the world beyond this continent.

2) It is illogical and anti-scientific to attribute to them any psychic or biological inferiority with respect to the rest of humanity.

3) It is not the place of any government or people of America to establish any kind of racial discrimination with respect to the Indians in their social, economic, legal or political relationships, except that which can contribute to the better adaptation and assimilation of these Indian nuclei.





Mujer de Palenque, escultura realizada por Jorge Tovar en barro cocido.
Cortesía del autor.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LA INVENCIÓN DE AMÉRICA. El Universalismo de la Cultura de Occidente, por *Edmundo O'Gorman.* Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1958, 132 pp.

Producto de una peculiar forma de historiografía es este libro. Su punto de partida es un hecho histórico, fácticamente bien conocido: Colón, que en la última década del siglo XV, se topó con islas y tierra firme situadas al occidente de Europa, más allá del océano. Pero, La *Invención de América* no es una nueva narración de ese hecho con datos o anécdotas tal vez ignoradas. Su autor, conocedor de las fuentes que hablan del *hecho:* "las tierras halladas por Colón al occidente de Europa", va más allá para situarse en el mundo de las ideas que dan sentido a los hechos. Se inicia entonces un interesantísimo drama histórico del pensamiento. Edmundo O'Gorman muestra en acción los antecedentes, la génesis y las alternativas de las concepciones que sobre ese hecho —las tierras nuevas que salen al paso— se forjan quienes actúan allí como protagonistas: Colón, Vespucio y los otros navegantes y cartógrafos.

Del análisis que hace O'Gorman de los escritos, cartas, diarios y relaciones de Colón y Vespucio principalmente, se desprende, o quizás mejor se ejemplifica una idea fundamental. Ni Colón, ni Vespucio, ni los cartógrafos *descubrieron* el ser o realidad histórica de las tierras nuevas. Primero, haciendo proyección de sus propios anhelos, las concibió Colón como el extremo más apartado del Asia, y aun añadió que en ellas se encontraban las fuentes del Paraíso. Vespucio tampoco *descubrió* lo que eran esas tierras. A base de hipótesis en pos de cuya comprobación empírica se organizaban las navegaciones, el mismo Vespucio fue forjando, o mejor *inventando* otro tipo de imágenes para enmarcar la realidad de esas tierras.

Y debe recordarse, siguiendo la exposición de O'Gorman, que tal vez el mayor obstáculo que impedía un "descubrimiento" del verdadero ser de las tierras nuevas se encontraba en la concepción del mundo —la ecumene— que entonces pravalecía en Europa. Para afirmar que se trataba de un nuevo continente, iba a ser necesario acabar con la vieja imagen de un mundo de tres continentes, reflejo perfecto de la Trinidad cristiana. Iba a ser necesario *inventar* una nueva imagen del mundo "más amplia y generosa", como escribe O'Gorman.

El libro que comentamos, en sus 100 páginas de apretado texto, en las que cada línea reboza sentido, constituye precisamente la reconstrucción plena de vital interés de lo que O'Gorman llama *proceso ontológico,* que da ser histórico propio a ese hecho de "las tierras nuevas situadas al occidente de Europa". Y ese dar ser histórico propio, ha-

ciendo añicos las viejas categorías cosmológicas del pensamiento occidental, constituye precisamente *la invención de América.*

Como es obvio, no es posible seguir aquí en sus detalles la reconstrucción de ese proceso, que en forma en extremo concisa y rigurosa nos ofrece O'Gorman. Baste con señalar que, considerando adecuadamente el naciente ser de América en su doble dimensión espacio-temporal, la exposición del proceso ontológico que lleva a su *invención* se presenta en dos grandes secciones o partes, "la invención geográfica" y "la invención histórica". La primera que culmina con la publicación de la *Cosmographiae Introductio* que vio la luz en 1507 y en la que la "Tierra de Américo", o sea *América,* vino a ser concebida y presentada como una entidad geográfica nueva: el cuarto Continente. La segunda que se precisa como un empeño de dar a ese Continente falto de sentido, un destino y un sentido histórico. Concebida América como un *Nuevo Mundo,* viene a ser a los ojos de los europeos algo así como un Viejo Mundo en potencia, campo de realizaciones culturales en el que se tratarán de emular y aún superar las realizaciones de la vieja Europa.

En la "invención histórica de América", por una verdadera ironía, lo que ya poseía este Continente, sus culturas aborígenes, algunas tan avanzadas como la maya, la inca y la náhuatl, al ser destruídas por la conquista, van a quedar al margen. La imagen histórica de América recién inventada asignó al nuevo continente como destino llegar a ser otra Europa. De tal manera que, paradójicamente, como lo asienta O'Gorman, si América llegara a realizar plenamente su ser histórico, convirtiéndose en una segunda Europa, en ese mismo momento su peculiar ser americano se habría esfumado.

Resumido así brevemente el meollo del proceso ontológico que lleva a *inventar,* que no descubrir, el ser histórico de América, conviene destacar otro punto de suma importancia. En realidad en este libro el tema de la invención de América implica como acertadamente lo nota O'Gorman "una inspección del *modus operandi* y del *modus vivendi* de la historia", o sea dicho en pocas palabras, supone una original y profunda concepción filosófica de la historia, de alcances verdaderamente universales. Aún a riesgo de incurrir en imprecisión, nos atrevemos a formular en un rápido e imperfecto boceto el meollo de esa concepción filosófica que nos parece fundamenta la estructura de este libro.

El punto de partida de O'Gorman parece estar constituído por las siguientes ideas fundamentales: en el mundo de la cultura no hay "seres hechos", que preexisten en sí mismos substancialmente, prescindiendo de todo conocimiento y acción del hombre. Siendo ésto así, resulta

imposible obtener por medio de un simple contacto exterior y fáctico un conocimiento o "descubrimiento" de la esencia o realidad histórica de dichos seres. Tales principios universalmente aceptados, aun en el campo de lo físico, resultan todavía más evidentes en el de la cultura, donde es precisamente el hombre quien organiza y da sentido a los hechos en sí mismos no determinados.

Precisamente en virtud de lo anterior, cuando un hombre o un pueblo, entra en contacto con hechos que le salen al paso y que antes no conocía, se ve forzado a iniciar todo un proceso ontológico dirigido a volver comprensibles para sí esos hechos, dándoles un sentido y un ser histórico determinados. Lo más natural es que ese proceso ontológico se inicie proyectando concepciones y categorías mentales que ya poseía el observador en su propio bagaje intelectual. Pero sucede a veces que los hechos, en una especie de dialéctica espontánea, se encargan de rechazar esas aplicaciones de las ideas antiguas, impotentes para estructurar una imagen mental adecuada y capaz de dar sentido al nuevo ser que se hace presente.

El proceso ontológico que busca la imagen o el ser histórico de esos hechos que salen al paso, toma entonces un sesgo distinto. Por una serie de vericuetos se encamina a la *invención* de una nueva idea que sí sea capaz de explicar y dar sentido a los hechos en cuestión. Y esto aun cuando sea necesario en algunos casos conmover toda una imagen del mundo, como aconteció respecto de la "invención de América", concebida como un cuarto continente, cuya aceptación vino a destruir la antigua idea de la ecumene.

En virtud de esa capacidad de *inventar* y atribuir a los hechos un ser histórico propio, surge entonces —de acuerdo con el pensamiento de O'Gorman— una nueva imagen del hombre. Y debe subrayarse que no se trata de una renovada forma de concepción idealista, sino de una visión penetrante y humana en la que se destacan aspectos fundamentales, menos precisados antes, respecto del proceso cognoscitivo del *homo historicus*. Aparece así éste ejerciendo a través del tiempo una de sus funciones supremas: la de *inventar* y dar sentido histórico a los innumerables hechos que le van saliendo al paso, en la sucesión interminable del acontecer natural y humano.

Tal es el meollo de lo que, sin hipérbole, puede llamarse principio fundamental de una nueva filosofía de la historia. La idea de *la invención de los entes históricos*, aplicada en el caso presente a ese hecho de las tierras nuevas que son concebidas al fin como América, el Nuevo Mundo, posee en realidad alcances universales. Se trata de uno de esos conceptos fecundos, capaces de dar marco y raíz a diversas formas de

investigación, no ya sólo en el campo de la historia, sino también en el de la etnología y otras ciencias sociales.

Considérese, por ejemplo, a la luz de la idea de la invención de los entes históricos, propuesta por O'Gorman, la posibilidad de trabajos tales como "la invención indígena náhuatl de los conquistadores llegados a las costas del Golfo". Los españoles son vistos primero como dioses que vienen más allá del "agua divina", haciendo una realidad el retorno mítico de Quetzalcóatl. Pero, semejante proyección de los viejos mitos, parecida en cierto modo a la proyección hecha por Colón, que veía en estas tierras los extremos del Asia y la sede de las fuentes del paraíso, se irá modificando también por la dialéctica espontánea de los hechos. Quien lea y estudie los textos indígenas, aplicando en ellos el método de O'Gorman, podrá ir viendo los diversos intentos indígenas que provocan también, a su manera, un proceso ontológico dirigido a hacer comprensible a sí mismos la presencia de los blancos venidos de más allá del mar, hasta *inventar* una imagen histórica de los mismos.

Y así como en el ejemplo anterior, el concepto de *invención* podría ser aplicado en aquellos casos estudiados por las ciencias históricas y antropológicas, en los que al verificarse un contacto de culturas, surgen de una y otra parte sendos esfuerzos por comprender las instituciones culturales y la forma de vida del grupo humano con quien se inicia el contacto. Y aún cabría insinuar que precisamente en esos procesos de aculturación, las imágenes o *invenciones* que se forjan los miembros de una cultura respecto de la otra, vienen a constituir el punto de estudio de mayor interés en el cual se enlaza lo más elevado de las ciencias históricas con lo más interesante de la antropología.

Finalmente, para mencionar al menos otra de las posibles aplicaciones de esta idea fundamental de O'Gorman, cabría añadir que el concepto de *invención* posee también un profundo sentido psicológico, en lo que se refiere a la forma de conocimiento que surge al producirse los contactos y comunicaciones entre los seres humanos individualmente. De hecho, las imágenes que nos forjamos de nuestros diversos semejantes no son fruto de descubrimientos, que jamás podrían verificarse plenamente, sino de una serie de *invenciones* en función de las cuales los miramos y tratamos. Dichas imágenes, inicialmente más o menos afortunadas, constituyen la base sobre la cual con acierto unas veces y otras sin él, nos vamos acercando los unos a los otros.

Tales son en pocas palabras algunas de las múltiples facetas y campos de aplicación del extraordinariamente interesante concepto de *invención* presentado en este libro por O'Gorman en una aplicación concreta: la de estas tierras que halló Colón al occidente de Europa. Creemos que tanto la ejemplificación ofrecida, como sobre todo el concepto

fundamental que le da estructura, constituyen una de las más valiosas aportaciones dentro del campo de la historiografía y de la filosofía de la historia contemporáneas. La aplicación del método y la idea de *la invención de entes históricos* llevará a producir obras de mayor hondura y sentido humano. Alejados de la historiografía que sólo menciona fechas y hechos, ingresamos de lleno al mundo de las ideas que dan sentido a los hechos. Pero, ingresamos a ese mundo en forma cautelosa y crítica, para descubrir la increíble tramoya del pensamiento donde se inventa y da forma a todos esos seres que después van haciendo su aparición maravillosa en el gran escenario de la historia.

Miguel León-Portilla.

EL EPÍTOME DE PINELO. PRIMERA BIBLIOGRAFÍA DEL NUEVO MUNDO. Con un estudio preliminar de A. Millares Carlo. Reproducción facsimilar de la edición de 1629. Unión Panamericana. Washington, 1958.

En 1629 se publicó en Madrid un volumen de 292 pp. titulado *Epítome de la Biblioteca Oriental i Occidental, Náutica i Geográfica,* por don Antonio de León Pinelo. Según manifestaciones del propio autor se trataba en efecto de un Compendio, hecho a sugestión del duque de Medina de las Torres, de una obra de mayores alientos que, desgraciadamente, nunca vio la luz.

Entre los volúmenes que constituían la biblioteca de León Pinelo, que fue fragmentada a su muerte, se contaba con un lote, que nos interesa particularmente, acerca del Nuevo Mundo y que, según decía León Pinelo en su testamento, estaba constituído por

> "un buen número de libros que tratan de las dos Indias occidentales y orientales, que entiendo serán más de trescientos cuerpos de todas suertes y muchos legajos de manuscritos y papeles que pueden ser a propósito para el archivo del Real y Supremo Consejo de las Indias, para cuyo servicio yo los junté y los he tenido siempre prontos. . ."

Y en efecto, parece que este lote fue entregado al citado Real y Supremo Consejo de Indias, por su albacea Don Gaspar de Aybar, el 10 de octubre de 1660; León Pinelo había fallecido el 21 de julio del mismo año.

Refiriéndose a esta biblioteca, nos dice Lohmann Villena que si bien la cantidad de libros puede parecer hoy exigua "ciertamente era

apreciable si se considera el todavía escaso caudal de obras editadas hasta entonces acerca de las Indias". Y no sin razón, por tanto, presumía León Pinelo de ser poseedor de la biblioteca mejor surtida respecto a América y de temas indianos en Europa.

El *Epítome* aparece dividido en 4 partes o "bibliotecas" subalternas:

1) La *Oriental*, donde se enumeran todas las obras referentes a las llamadas Indias orientales, o sea desde África septentrional al Japón;

2) La *Occidental*, que registra las obras relativas a América, con inclusión de las islas Filipinas y las Molucas;

3) La *Náutica*, donde se citan los tratadistas de cosmografía y navegación, tanto antiguos como contemporáneos del autor; y

4) La *Geográfica*, que menciona las descripciones de tierras y países, y las obras de cartografía.

Incluye además una relación alfabética de las 44 lenguas en que escribieron los autores "i provincias donde se hablan"; y un índice onomástico o catálogo de autores (hasta mil), comentadores y traductores de las obras mencionadas en el *Epítome*, indicando el idioma en que cada uno escribió.

La *Biblioteca occidental*, es decir la propiamente americana, está dividida en 27 secciones o "títulos" que son: historias primeras de las Indias; historias generales de las Indias; historias más generales de las Indias; historias de Nueva España; historias del Nuevo México; historias de la Florida y sus provincias; historias de las Filipinas y las Molucas; historias del Perú; historias del reino de Chile; historias del Reino de la Plata; historias del estrecho de Magallanes; historias de Santa Cruz del Brasil; historias del Marañón y el Dorado; historias del nuevo Reino de Granada; historias de ciudades; historias de viajes y navegaciones; historias de indios occidentales; autores que han escrito en lenguas de Indias; autores que escriben de la conversión de los indios; historias de religiones y religiosos; autores morales y políticos de Indias; recopiladores de Leyes de Indias; historias de santos varones de Indias; libros de fiestas y exequias; historias naturales de Indias; colectores de libros de Indias; autores de cuyos escritos hay dudas.

La biblioteca *oriental* ocupa las pp. 1 a 60; la biblioteca *occidental* de la 61 a la 136; la biblioteca *náutica* de la 137 a la 152; y la biblioteca *geográfica* de la 153 a la 186. Como se ve, la más amplia e importante es la bibliografía que pudiéramos denominar americanista.

Todavía en un Apéndice de 12 pp. incluye León Pinelo diversos títulos adicionales a las respectivas "bibliotecas".

Hemos dado estos detalles para hacer resaltar la verdadera importancia de esta Bibliografía de comienzos del siglo XVII, y la sistemática organización con que está presentada, lo cual facilita grandemente su consulta.

La indiscutible competencia en temas históricos y bibliográficos del eminente paleógrafo Agustin Millares Carlo nos permite disponer de una excelente y documentadísima síntesis biográfica del autor (pp. ix a xvi); además, algunas consideraciones bibliográficas acerca del *Epítome* (pp. xvii a xxxiv), incluyendo la noticia de la nueva edición que del mismo hizo —con grandes adiciones— Andrés González de Barcia en 1737-38; y finalmente, en las pp. xxxv a xLii, transcribe Millares Carlo 24 referencias bibliográficas sobre Antonio de León Pinelo.

Quienes, como el suscrito, se han interesado más o menos esporádicamente por cuestiones bibliográficas y además por los temas americanistas, acogerán sin duda con verdadero beneplácito el hecho de que el Comité Interamericano de Bibliografía, de la Organización de los Estados Americanos, haya tenido la feliz iniciativa de poner esta obra —hasta ahora inasequible— al alcance de los estudiosos; sobre todo yendo complementada con el magistral trabajo preliminar de Millares Carlo. Por nuestra parte merecen una calurosa felicitación; y quedamos en espera de nuevas y valiosas aportaciones de esta índole.

Juan Comas

LOS FACTORES DEMOGRÁFICOS EN LA PLANEACIÓN ECONÓMICA, por *Daniel Moreno.* Publicación de la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación, México, 1958, 329 pp.

La realidad demográfica es poco estudiada en América, principalmente con verdadero conocimiento de causa. Y el estudio es esencial, no solamente para la planeación económica, como en este libro se hace, sino para la integral ciencia de la realidad social. Por esto hay que saludar con alegría estudios como el del Lic. Moreno. Es el primer paso y muy avanzado. Nos limitaremos a dar una idea del contenido y alguna acotación a la parte en mayor relación con los intereses de este Instituto Interamericano en que se atisba a todos los rumbos en espera de los valores que ayuden a la mejor comprensión de los problemas indígenas de América.

No es muy voluminosa la obra, pero tampoco está falta de lo esencial. He aquí el conspecto de su contenido:

Población de México en diversas épocas. En este capítulo se hace un análisis minucioso y bien documentado de lo que fue y lo que es la

población de México. Necesaria base para el entendimiento de todo lo demás.

Se estudian en seguida los diversos aspectos de la población. La rural, la urbana, la indígena. Hay un precioso capítulo muy novedoso acerca de la dinámica de la población (cap. IV). Es el punto central de la mecánica de la población y suele ser dejado de lado por los estudiantes de estos problemas.

Los capítulos que se dedican a la diversidad de concepción y vida, al influjo de la educación, desde el alfabeto hasta la universitaria; a la dinámica del trabajo, a la lacra de la población inactiva económicamente, y a la relación de la demografía con las comunicaciones, son temas de especiales trabajos que podrían alargarse en un sentido amplísimo.

La atingencia del autor, perfectamente preparado por sus estudios universiatrios y de posgraduado, dan la garantía del valor de este estudio. Pero tiene especial importancia la forma en que ha elaborado su trabajo.

Como es muy frecuente, los que encargan un estudio le fijan límites. Como en las recetas de cocina se indica el número de chorizos que hay que utilizar para la confección de un platillo. Los autores tienen que hallarse a veces en conflicto: u omiten algo que les parece esencial, o hacen un comprimido sin valor en que tratan de apretar sus datos.

Raro es el que sale con victoria. Moreno es uno de ellos. Este trabajo hubiera de tener mayores dimensiones. Supo ceñirse a los límites estrechos y, aprovechando muy bien sus estadísticas —deficientes, pero utilísimas— ha dado una visión de conjunto difícil de superar.

Dado el carácter de esta Revista, tenemos que atender a la parte referente a los indios. Hace resaltar el autor la importancia, para el problema que es materia de su obra, que tienen los grupos indígenas. No hay ni esa bobalicona exaltación de valores, ni preterición de datos. Con sólo hacer notar que el cuarto de la población de México es de carácter y necesidades de tónica cultural indígena tiene ganada la partida. Nunca quieren los furiosos hispanizantes de todo rumbo convencerse de que, para la existencia de América en todo orden —social, económico, cultural, aún literario— hay que dar al indio lo que es del indio. Y, sin que se lo demos, ellos lo toman. La población indígena crece sin coto. Dentro de medio siglo habrá en América doble número de indios, aunque nieguen su existencia y sus derechos los antiindigenista. Suelen ser los que tienen un ochenta por ciento de sangre indiana. Moreno trata muy bien este tema y es un capítulo que señalo

a los lectores, no para una lectura apresurada, sino para una meditación y un examen de conceptos. Con ello se ganará mucho.

Termino deseando que al autor siga por la senda que ha andado con tanto éxito. Esperamos mayores trabajos en este campo.

Angel Mª Garibay K.

CULTURAS E LÍNGUAS INDÍGENAS DO BRASIL, por *Darcy Ribeiro.* Separata de *Educação e Ciencias Sociais*, Nº 6, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, Rio de Janeiro, 1957, 102 pp.

El autor plantea su objetivo claramente: determinar el comportamiento de los grupos indígenas brasileños durante los últimos 50 años (1900 a 1957) en cuanto a su ritmo de conservación, "descaracterización" (o sea integración a la cultura nacional) o extinción, tanto de sus lenguas como de sus culturas, con "el fin de formular las tareas más urgentes que deberían emprender la Etnología y la Lingüística en Brasil".

Se trata de una síntesis admirablemente lograda, clara y documentada, inteligible aún para los profanos en estas materias.

En la primera parte expone la situación, comparando los cambios entre 1900 y 1957; los cuadros sinópticos son altamente instructivos; por ejemplo nos presenta la situación de los 230 grupos indígenas existentes en 1900 dividiéndoles en: aislados (105), con contactos esporádicos con la cultura nacional (57), con contacto permanente (39), integrados a la cultura nacional (29). Estos mismos grupos se clasifican en 1957 así: aislados (33), con contactos esporádicos (27), con contacto permanente (45), integrados (38), pero además los *extinguidos* (87). Son del mayor interés las consideraciones de D. Ribeiro al analizar estos datos relacionando la extinción de los grupos con la intensidad de sus contactos con la cultura nacional.

En otro cuadro comparativo vemos el comportamiento de las tribus indígenas en cuanto a su proceso de aculturación o extinción de acuerdo con las distintas áreas de economía (agrícola, pastoril, extractiva o ignorada).

Respecto a las familias lingüísticas interesa señalar que es el grupo Tupí el más afectado por el proceso de integración, toda vez que entre 1900 y 1957 se extinguieron el 50 % de sus tribus (26 entre 52); mucho más que lo observado entre los Aruak, Karib, Gê, Pano, etc.

Previo a su intento de fijar el monto actual de la población indígena brasileña, el autor trata de definir a quién debe considerarse como "indígena", y, después de eliminar distintos criterios, nos dice

que "indígena es esencialmente, en el Brasil de hoy, aquella parte de la población que presenta problemas de inadaptación a la sociedad brasileña, en sus más diversas variantes, motivadas por la conservación de costumbres y hábitos que la vinculan a una tradición pre-colombina"; o "indio es todo individuo reconocido como miembro por una comunidad de origen pre-colombino, que se identifica como étnicamente distinta de la nacional, y es considerada indígena por la población brasileña con la que está en contacto".

Ambas definiciones nos parecen muy aceptables; y la segunda nos recuerda mucho la que dio Alfonso Caso hace años para el indígena americano en general.[1]

De acuerdo con este criterio, el cálculo demográfico máximo de la población indígena brasileña en 1957 es: región de la Amazonía, 62,050; Brasil Central, 21,400; Brasil Oriental, 9,500; Región del Sur, 6,750; *total,* 99,700 indígenas..

Esta cifra es mucho menor que la de 1.250,000 dada en 1922 por Luis B. Horta Barbosa, Director del Servicio de Protección a los Indios; que la indicada por Julian Steward para 1940 (500,000); y aún que la publicada por el propio D. Ribeiro en 1954 (150,000).

Este máximo de 99,700 indígenas lo clasifica el autor en: población aislada, 26,100; población con contactos intermitentes, 12,750; población con contacto permanente, 23,200; población indígena ya integrada a la cultura nacional, 37,650.

Desde el punto de vista lingüístico estos 99,700 indígenas brasileños se clasifican del modo siguiente: Tupí, 14,350; Aruak, 16,150; Karib, 14,150; Gê, 15,600; Pano, 8,750; Xirianá, 7,750; diversos, 22,950.

La última parte del estudio de D. Ribeiro se refiere a las tareas que la Etnología y la Lingüística brasileñas deben realizar, tomando como punto de partida el inventario presentado antes. Propone primeramente una investigación preliminar exploratoria que permitiera una visión de conjunto y actualizada de las tribus que realmente subsisten hoy; dicha encuesta debería comprender puntos básicos que permitiesen caracterizar: la estructura demográfica, las condiciones de interacción con la sociedad nacional, la cultura y la lengua de todas y cada una de las tribus brasileñas.

En segundo término sugiere la necesidad de pesquisas etnológicas, monográficas, sobre todo de las culturas que aún conservan su autonomía, con la siguiente prioridad: a) tribus aisladas; b) tribus con contactos intermitentes; c) tribus con contacto permanente; d) grupos

[1] "Definición del Indio y lo indio." *América Indígena*, vol. VIII, pp. 145-81.— 1948.

ya integrados, para estudiar precisamente los efectos de la profunda "descaracterización" sufrida por sus lenguas y culturas.

Propone además nuestro autor que se hagan investigaciones socioculturales en áreas de aculturación inter-tribal, y que se estudien ciertos aspectos del proceso de integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional.

Finalmente, señala la ineludible necesidad de elaborar una nueva clasificación lingüística.

Termina el trabajo con una breve pero utilísima descripción, por orden alfabético, de las 230 tribus indígenas a que se ha referido en el texto, incluyendo: sinónimos cuando son indispensables; cálculo aproximado de individuos que la integran; filiación lingüística de la tribu; datos más recientes acerca de su localización geográfica; y por último, una indicación sobre el tipo de relaciones que mantiene con la sociedad nacional (aislados, contacto intermitente, etc.).

El trabajo que comentamos es digna continuación de la trayectoria del distinguido colega, uno de los más jóvenes valores de la Antropología y del indigenismo no sólo brasileño, sino continental.

Estamos seguros que este estudio habrá de tomarse en consideración al elaborarse cualquier plan que el Brasil ponga en marcha en favor de sus aborígenes. Pero, en general, recomendamos muy especialmente su lectura a antropólogos, sociólogos y políticos que se preocupan por solucionar este problema en nuestro Continente. Es una orientación etnológica e indigenista que debería imitarse en muchos otros países con situaciones similares.

Juan Comas.



EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES 139

MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.

11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGF SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN–PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.

24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLURY. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan,* por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT E ISABEL HEMINGWAY. 1958. 150 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
35. *Legislación Indigenista de Honduras.* Recopilación e Introducción de ERNESTO ALVARADO GARCÍA. 1958. 99 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi),* por ESTEVÃO PINTO. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 86 pp. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.